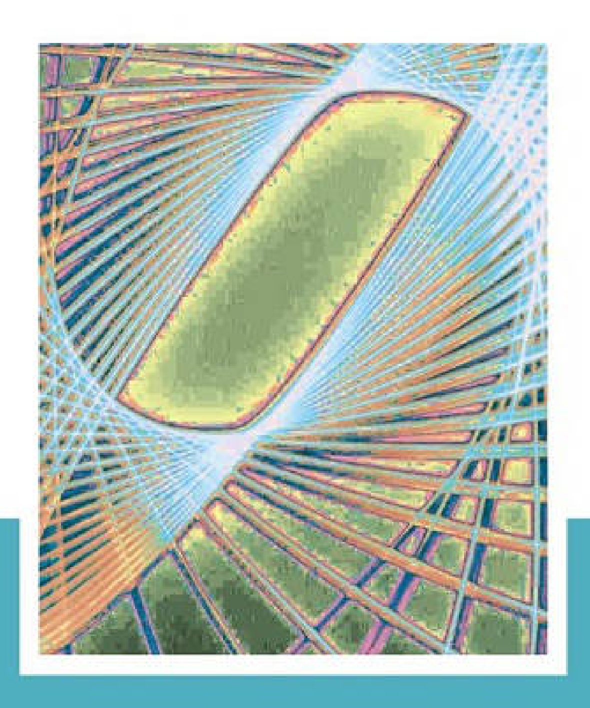
Immanuel Kant

La Metafísica de las Costumbres



Estudio preliminar de

Adela Cortina Orts

Traducción y notas de

Adela Cortina Orts

y Jesús Conill Sancho





La *Metafísica* de *las Costumbres* ocupa un puesto clave en el proyecto kantiano referido a dos ámbitos: el del conocimiento de la naturaleza y el de lo que es posible por la libertad. Si los *Anfangsgründe* constituyen el desarrollo sistemático de los conceptos básicos descubiertos por la primera Crítica, La *Metafísica de las Costumbres* desarrolla los conceptos básicos desentrañados por la *Crítica de la Razón práctica*. De ahí que figure el sistema de la libertad. Precisamente porque esta idea presenta dos dimensiones —externa e interna—, dos serán las partes de la obra que presentamos: la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la Virtud*.

La reflexión sobre el derecho, prefigurada en algunos aspectos en el *Gemeinspruch* y *La paz perpetua*, cobra aquí fuerza sistemática al contemplar la articulación entre derecho privado, político, de gentes y cosmopolita, así como las relaciones entre derecho y moral; mientras que la *Doctrina de la Virtud*, cuyo fundamento se encuentra en la *Grundlegung* y en la segunda *Crítica*, examina la capacidad humana de proponerse fines y adquirir virtudes, haciendo posible la encarnación de la razón práctica.



Immanuel Kant

LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

ePub r1.0

Titivillus 27.09.2017

Título original: *Metaphysik der Sitien*
Immanuel Kant, 1797
Traducción: Adela Cortina Orts & Jesus Conill Sancho
Notas: Adela Cortina Orts & Jesus Conill Sancho
Estudio preliminar de Adela Cortina Orts
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2









LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

Anfangsgründe:	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
Anthropologie:	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
Bemerkungen:	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.
Brief:	Briefwechsel.
Erste Einleitung:	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.
Gemeinspruch:	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.
Grundlegung:	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
Idee:	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.
KpV:	Kritik der praktischen Vernunft.
KrV:	Kritik der reinen Vernunft.
KU:	Kritik der Urteilskraft.
MdS:	Die Metaphysik der Sitten.

OP:	Opus Postumum
Rechts-lehre:	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
Reli-gion:	Die Religion innerhalb der Grenzen der Moßen Vernunft.
Streit:	Der Streit der Fakultäten.
Tugend-lehre:	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.
Vorar-beiten:	Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten.
ZeF:	Zum ewigen Frieden.

ESTUDIO PRELIMINAR[*]

por Adela Cortina Orts

1. LUGAR DE UNA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES EN EL SISTEMA DE FILOSOFÍA CRÍTICA

> «A la crítica de la razón *práctica* debía seguir el sistema, la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud* (como réplica de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza*, ya publicados)»[1].

Con estas palabras da comienzo Kant a su última gran obra sistemática —*La Metafísica de las Costumbres*— y con ellas indica el lugar que pretende asignarle en el conjunto de su sistema. Si nuestra facultad de conocer se extiende a dos esferas —la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad—, porque en ambas es legisladora *a priori*[2], la primera Crítica, los *Prolegomena* y los *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* se ocuparon de los elementos *a priori* necesarios para el conocimiento de la naturaleza, mientras que a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y a la *Crítica de la Razón práctica* todavía no había seguido el desarrollo sistemático que alumbraría la metafísica de la esfera de la libertad. *La Metafísica de las Costumbres* viene a llenar esta laguna. Con ella pretende Kant culminar un proyecto sistemático que hunde sus raíces en la especificidad misma de su filosofía crítica.

En efecto, en la Introducción a la *Crítica de la Razón pura* realiza Kant una distinción entre crítica y sistema o, lo que es idéntico, entre crítica y metafísica, de la que más tarde intentará dar cumplida cuenta. La *crítica* de la razón nos proporciona los conceptos básicos, cuyo desarrollo completo da lugar al sistema que recibe el nombre de «metafísica»[3], porque la tarea del criticismo consiste en garantizar a la metafísica —al sistema de la naturaleza y de la libertad— una marcha segura, al obtenerla mediante el desarrollo de los conceptos hallados en el ejercicio critico.

Es posible añadir todavía al conjunto del saber una física empírica y una antropología práctica, que constituirían respectivamente la parte empírica de la filosofía natural y de la filosofía moral; pero sólo tras haber elaborado una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres «cuidadosamente purificadas de todo lo empírico», que nos darán a conocer «lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza *a priori*»[4]. Así pues, la publicación de *La Metafísica de las Costumbres* vendría a concluir la tarea sistemática, prolongadora de la tarea crítica[5].

2. BREVE HISTORIA DE *LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

La filosofía jurídica y la filosofía moral merecieron la atención de Kant reiteradamente tanto a lo largo de sus cursos como en sus escritos. En lo que a los cursos se refiere, desde 1756-1757 hasta 1793-1794 al menos en 28 ocasiones trató sobre filosofía moral[6]. Utilizaba como base para sus lecciones dos manuales de Baumgarten —los *Initia Philosophicae Practicae* (1760) y la *Ethica Philosophicae* (1740)—, de los que pronto retuvo únicamente el entramado de la división, dotándole de un contenido que se desvía de los originales. Por su parte, al derecho natural se dedicó

Kant en 11 ocasiones con seguridad, y probablemente en 12, desde el año 1766-1767 hasta 1788. El hilo conductor de las lecciones era en este caso el *Ius naturae* de Achenwall (1767), del que toma los términos técnicos jurídicos la *Rechtslehre*.

Con respecto a los trabajos escritos, tras la gestación de una moral precrítica, la *Grundlegung* (1785) constituye la primera obra del proyecto crítico, a la que siguen la segunda Crítica (1788) y los parágrafos últimos de la *Crítica del Juicio* (1790)[7]. *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1794) forma parte también de este ámbito, en la medida en que diseña los contornos de una comunidad ética, mientras que la primera parte del *Gemeinspruch* (1793) se refiere al fin de la moralidad, y trabajos como *El Fin de todas las cosas* (1794) o *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea* (1791) constituyen una aplicación del canon práctico a la religión. Por otra parte, los tratados de filosofía de la historia prolongan la filosofía moral, en la medida en que tratan de encarnar en la historia el principio supremo de moralidad.

La filosofía jurídica, como es sabido, inicia su andadura con la Rezension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts *(1786) y sigue su curso en las dos últimas partes del* Gemeinspruch, La paz perpetua *(1795) y el tratadito* Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía (*1797*)[8].

En el contexto de esta preocupación por la filosofía moral y jurídica se sitúa *La Metafísica de las Costumbres*. La historia de su aparición es sin duda accidentada. Desde 1765 anuncia Kant que cuenta con los materiales necesarios para unos «principios metafísicos de la sabiduría cósmica práctica»[9], en 1767 reitera su propósito de elaborar una metafísica de las costumbres, con un carácter muy diferente al que tendrá la Crítica ulterior, y de nuevo en 1785 habla de construir una metafísica de las costumbres[10], despertando gran expectación. Sin embargo, hasta finales de 1796 o enero de 1797 no se publica la primera edición de los

Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho[11]; en 1798 aparece como escrito autónomo la respuesta a la recensión del filósofo Bouterwek, que será publicada de nuevo en la segunda edición de los *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* de 1798. Por su parte, la primera edición de la *Doctrina de la Virtud* data de agosto de 1797 y la segunda, de 1803. ¿Qué causas provocaron el retraso en la elaboración de unos materiales tan anunciados y esperados?

Razones de un triple orden parecen haberse conjugado para motivarlo: las dificultades en la resolución de algunos de los problemas, como es el caso del derecho de propiedad, tan controvertido en la época[12]; la avanzada edad del autor, y, por último, una razón de orden político: el temor a que el trabajo en su totalidad se viera frustrado por un trazo de la censura[13]. Como sabemos, Kant había sido forzado a renunciar a escribir sobre filosofía de la religión[14] y los temas de los que trata la obra que nos ocupa eran precisamente los más vigilados por la censura: moral, teología, religión, derecho natural, político y de gentes. Sin embargo, la obra se publicó antes de la muerte de Federico Guillermo II, que tuvo lugar en octubre de 1797. El juicio de la historia sobre ella no ha sido precisamente unánime.

La difusión y el eco de la *Rechtslehre* entre los juristas fue excepcional desde el momento de su aparición. Iusnaturalistas y positivistas creyeron ver en ella un valioso punto de apoyo; y, por otra parte, conviene recordar que la universidad alemana era a principios del siglo XIX el principal lugar de estudio y desarrollo de la ciencia jurídica y que en ella los juristas tomaban contacto, no sólo con el derecho, sino también con la filosofía[15]. De hecho, hasta mediados del siglo XIX puede decirse que dominan las teorías neokantianas.

Sin embargo, la recepción de *La Metafísica de las Costumbres* en su totalidad en el mundo filosófico tuvo un signo bastante negativo. Si algunas de las primeras recensiones no dejan de ser favo-

rables, los juicios de Herbart, Hegel o Schopenhauer no pueden ser más adversos. A la sarcástica posición de Hegel[16] se une la ya célebre opinión de Schopenhauer de que la *Rechtslehre* no es sino una obra llamada a morir por su propia debilidad[17] o la descalificación de Herbart de la *Tugendlehre*: hasta tal punto recuerda esta parte de la obra una ética de bienes, hasta tal punto se distancia de la exigencia de que sólo la forma legisladora de las máximas sea el móvil de la voluntad, que se trata de un apéndice fallido de trabajos anteriores[18]. ¿A qué se deben juicios tan adversos?

En principio, *La Metafísica de las Costumbres* es una obra de difícil lectura e intelección, dado lo seco y desmañado del estilo, de largas frases que en ocasiones quedan interrumpidas y en ocasiones están mal construidas. En otras ocasiones el autor escribe telegráficamente lo que parece haberse desarrollado con mayor amplitud en otros lugares y, por otra parte, no faltan corrupciones del texto y anacolutos. Naturalmente, este estilo impenetrable ha dificultado la traducción de la obra y su difusión en medios no germanoparlantes, pero también ha sido un obstáculo para su estudio en Alemania[19].

Ahora bien, a estas innegables dificultades del texto transmitido se añaden razones de contenido que han hecho de *La Metafísica de las Costumbres* un texto relegado en el ámbito de la investigación sobre Kant[20]. Junto a motivos de importancia secundaria[21], se alzan los que han tenido un verdadero peso filosófico: parece que nos hallamos ante un obra ajena a la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en la medida en que no adopta el método trascendental; pero también ante una obra extraña al proceder crítico de la *Crítica de la razón práctica*. Como perteneciente al ámbito práctico, *La Metafísica de las Costumbres* no podría incorporar la deducción trascendental, preocupándose más por contenidos que por métodos; pero precisamente esta preo-

cupación por los contenidos la alejaría del proyecto crítico-práctico, iniciado en la *Grundlegung* y en la segunda Critica.

Con ello se abre camino la sospecha de que *La Metafísica de las Costumbres* no asume la *inversión copernicana* practicada en el campo gnoseológico por la *Crítica de la razón pura*, ni la inversión practicada en la filosofía moral por la *Grundlegung* y la segunda Crítica: de nuevo el bien jurídico y el bien moral serán el punto de partida de la reflexión práctica, más que aquella voluntad que convierte a ciertas leyes en jurídicas o en éticas. La *Rechtslehre* supondrá el regreso al iusnaturalismo teleológico de Wolff, Baumgarten o Achenwall, y la *Tugendlehre* recaerá en una ética de bienes, fines y virtudes, que recuerda al mundo estoico, y que está más próxima a una ética material que al formalismo de la filosofía crítica; más próxima a la tradición de la *philosophia practica universalis* que a la inversión copernicana en materia moral.

Curiosamente, precursores de estas sospechas son los neokantianos, en su afán de reconstruir el *sistema* de filosofía trascendental desde la clave de la unidad metódica[22]. Puesto que la deducción trascendental sólo es aplicable en aquellos ámbitos en los que contamos con el *factum* de una ciencia, la ética se ve obligada a sustituir la *deducción* por la *exposición*, en lo que se refiere a las leyes morales; sin embargo, cabría esperar que la *Rechtslehre* adoptara como punto de partida de la reflexión la ciencia jurídica y tratara de desentrañar sus condiciones de posibilidad. De este modo podía haber encontrado en el concepto de sujeto de derecho el concepto fundamental personal de la ética y haber instituido una filosofía práctica trascendentalmente, como réplica a la filosofía natural. Sin embargo, el derecho natural ensombreció el valor de la ciencia jurídica, cortando tan prometedor camino[23].

En un estudio preliminar a la versión castellana de *La Metafísica de las Costumbres* no podemos dejar de preguntarnos si estas críticas son justas; si la obra ante la que nos encontramos es la de un anciano, empeñado en culminar su tarea sistemática, pero im-

posibilitado para hacerlo por las condiciones mismas de su método; si supone un retroceso en relación con las anteriores obras de ética crítica. Para responder a estas cuestiones contamos en nuestro momento, no sólo con trabajos del pasado, sino con un auténtico florecimiento del interés por la obra que nos ocupa. Contando con ello intentaremos mostrar lo que por nuestra parte es una convicción: *La Metafísica de los Costumbres* se inscribe en el proyecto kantiano de filosofía práctica crítica, que prolonga los esfuerzos de la *Grundlegung* y de la *Crítica de la Razón práctica*; aplica el método trascendental, en el caso de que lo entendamos en un sentido amplio, y realiza aportaciones inestimables para el conjunto de la filosofía kantiana y para el ámbito de reflexión propio de la filosofía práctica (el de lo que es posible por la libertad: el ámbito de la moral, la política y la religión).

3. LA RAZÓN FILOSÓFICA COMO RAZÓN JURÍDICA

> «Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, que se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su institución primera.
>
> Sin ella la razón se encuentra como en el estado de naturaleza y para hacer valer y garantizar sus afirmaciones y pretensiones no tiene más remedio que recurrir a la *guerra*. La crítica, en cambio, […] nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una victoria […]; en el segundo, es la *sentencia*. Ésta garantizará una paz duradera por afectar al origen de las disputas[24].»

En este paradigmático texto de la primera Crítica hace Kant uso de los términos que han invitado a algunos intérpretes a asegurar que, no sólo la deducción trascendental es aplicable al ámbito que nos ocupa, sino que es en la *Rechtslehre* donde tal método se encuentra originariamente en casa[25]: hasta tal punto existe

afinidad entre la estructura y proceder metódico de la razón filosófica kantiana y la esfera jurídica que puede decirse que *la razón filosófica está acuñada por la juridicidad*.

En efecto, la razón filosófica no es un órgano receptivo, sino una instancia que establece espontáneamente el derecho a nivel cognoscitivo: establece demarcaciones epistemológicas y construye el marco para decidir entre las pretensiones de conocimiento que se presentan. Por ello, según el mencionado sector de intérpretes, las metáforas kantianas de tipo jurídico-político[26] no constituyen meras analogías, sino que *la razón filosófica* es para Kant *razón jurídica*[27]. Decidir si esta interpretación es la más ajustada o si el uso del lenguaje jurídico-político para aclarar el sentido de la deducción trascendental es sólo metafórico excede los límites de un estudio preliminar. Lo bien cierto es que la deducción trascendental, método específico de la filosofía trascendental, está diseñada según un modelo jurídico.

Como sabemos, la deducción trascendental es un modo de justificar proposiciones de las que no podemos asegurarnos mediante una prueba directa: precisamente las proposiciones que Hume ha puesto en duda y que no pueden probarse como teoremas. Se trata con ella de establecer la *quaestio iuris* sobre determinados hechos, cuya legitimidad puede revelarse mediante el acuerdo de los jueces[28]: se trata de transitar de una cuestión de hecho a una cuestión de derecho.

Ahora bien, la *quaestio iuris* no afecta a cualquier ponderación de fundamentos jurídicos, sino a un *título legal de posesión* de cosas, prestaciones, funciones o privilegios: cuando un derecho de posesión se cuestiona, es menester probar que constituye una adquisición legítima. En nuestro caso, cuando las pretensiones de la razón de poseer un conocimiento legítimo se cuestionan, sólo el tribunal de la razón puede aclarar su origen y mostrar que lo pretendido ha sido *adquirido* y no *usurpado*[29].

Ciertamente, la tarea crítica consiste en resolver las antinomias, las afirmaciones opuestas de distintas corrientes filosóficas en torno a las legítimas posesiones de la razón. Tales corrientes se pronuncian en un sentido u otro según intereses particulares, ya que no están movidas por un mejor conocimiento del objeto[30]. Esta antitética nos conduce a desconfiar de aquella facultad que puede llevar a cabo la tarea de la ilustración, y es urgente, por tanto, investigar sus derechos. Precisamente la instauración del derecho, que admite la posibilidad de tribunales imparciales de apelación, no ligados a los intereses contingentes de los grupos, sugiere el proyecto de recurrir a un tribunal imparcial desde las pretensiones de la razón de poseer conocimientos *a priori*, que han sido cuestionados por el empirismo. Puesto que de la legitimidad de tales pretensiones no cabe prueba directa, será necesario recurrir a una prueba por el origen ante un tribunal imparcial. Por medio de su *sentencia* —y no de la guerra— asegurará la Crítica las posesiones de la razón perentoriamente y no sólo de un modo provisional instaurando con ello en el terreno del saber una paz perpetua.

De la experiencia jurídico-política ha de aprender la filosofía: de una experiencia acuñada por la idea de propiedad, por la idea de una legislación que la defiende y por la idea de tribunales que sentencian con imparcialidad. Voluntad de imparcialidad es, en definitiva, voluntad de razón[31]. ¿Es posible alcanzarla en la filosofía práctica? ¿Es posible aplicar la deducción trascendental en la filosofía moral y jurídica? Responder taxativamente a semejante cuestión es imposible en un estudio como el presente, pero sí desearía dejar constancia en él de que los tiempos de la negativa tajante han pasado y apuntar posibles respuestas.

4. *QUID JURIS*?

Es bien cierto que *La Metafísica de las Costumbres* no toma como punto de partida el *factum* de una ciencia, como también que la segunda Crítica reconoce expresamente que «la realidad objetiva de la ley moral no puede demostrarse por ninguna deducción» y que sólo goza de una especie de título de crédito «como principio de deducción de la libertad»[32]. Sin embargo, no es menos cierto que el uso que hace Kant del término «deducción» a lo largo de su obra invita a revisarlo.

En la primera Crítica se efectúa una deducción de las ideas, diferente a la de las categorías[33], en la *Grundlegung* aparece el término expresamente en tres ocasiones[34], en la *Crítica de la razón práctica* se aplica al concepto de bien supremo y a los postulados de la razón práctica[35]. Yendo aún más lejos, la *Crítica del Juicio* exige una deducción para el principio de finalidad[36] y también una deducción para el juicio estético, del que se sabe que nunca puede exigir un principio objetivo, sino sólo subjetivo. En cualquier caso, en cuanto se trata de un juicio que puede pretender necesidad y universalidad, «ese problema de la crítica del juicio pertenece al problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?»[37].

Esta diversidad de usos del término «deducción» viene refrendada por *La Metafísica de las Costumbres*, en la que se aplica explícitamente a los conceptos de posesión jurídica de un objeto externo, adquisición originaria, adquisición por contrato y al principio supremo de la doctrina de la virtud[38].

Ante tal profusión de textos nos vemos obligados a adoptar alguna de las siguientes posiciones: o bien sólo hay un modelo auténtico de deducción, que coincide con el de las categorías del entendimiento de la primera Crítica, de modo que en los restantes casos se utiliza el término impropiamente, o bien el significado es más amplio y existen diversos tipos de deducción, según el ámbito al que deba aplicarse[39], o bien el método trascendental es, más que una técnica minuciosa, una *actitud*, la posibilidad de

adoptar una *perspectiva*[40]. Sin poder optar por una de las tres posiciones con el detenimiento que ello requeriría, hemos creído conveniente enunciarlas, al menos, y mostrar nuestra opción por las dos últimas. Resulta bastante improbable que Kant, tras haber reconocido la imposibilidad de deducir la ley moral del mismo modo que dedujo las categorías del entendimiento, siguiera utilizando el término impropiamente[41]. Más bien cabe suponer que la deducción se refiere —como dijimos— a ese tipo de proposiciones sintéticas *a priori*, que no son susceptibles de prueba directa y que precisan esgrimir un título de legitimidad, recurriendo a sus orígenes en la razón, para seguir pretendiendo universalidad y necesidad. En este sentido, los conceptos jurídicos y morales necesitados de prueba se ven imposibilitados para recurrir a una deducción teórica y tienen que remitirse a la razón práctica y a su legalidad.

Éste es el caso del concepto de posesión jurídica de un objeto externo que, no siendo susceptible de deducción teórica, ha de someterse, sin embargo, a una deducción que consiste en mostrar su fundamento en el postulado jurídico de la razón práctica[42]. Asimismo, la deducción del concepto de adquisición originaria nos conduce, prescindiendo de todas las condiciones sensibles de la posesión, al concepto de una voluntad unificada *a priori*, de modo que «el derecho frente a cualquier poseedor de una cosa sólo significa la competencia del arbitrio particular para usar un objeto, en la medida en que puede pensarse como contenida en la voluntad sintético-universal y como concordando con la ley de la misma»[43]. En lo que respecta al concepto de adquisición por contrato, es también la voluntad unificada de los contratantes, la voluntad común, la que permite su deducción trascendental[44]. Y por último, el principio supremo de la doctrina de la virtud («obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal») constituye una proposición sintética *a priori*, ya que va más allá del concepto

de libertad externa y añade el concepto de fin. Este principio «como imperativo categórico no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica»[45].

En todos estos momentos es innegable el esfuerzo por realizar una deducción a partir de la razón práctica y de su ley universal, abstrayendo del mundo de los condicionamientos empíricos. Y es este modo de entender la deducción como un distanciamiento con respecto a lo empírico lo que sugiere la interpretación del método trascendental más como una *actitud*, como la adopción de una *perspectiva*, que como una técnica minuciosa[46]. Ciertamente, se trata de una interpretación que nos conduce a los dominios del *perspectivismo* y hace plausible la comprensión de Nietzsche como «neokantiano»[47].

En efecto, el idealismo trascendental es aquella posición filosófica que resuelve judicialmente las disputas nacidas en torno a las pretensiones de la razón de poseer determinados conceptos legítimamente —de no haberlos usurpado—, afirmando que tesis y antítesis son verdaderas con tal que seamos capaces de asumir la perspectiva que hace verdadera a una y otra. Permanecer aprisionado en una sola de ellas conduce irremisiblemente a antinomias.

En este sentido se habla en la *Grundlegung* de la posibilidad de contemplar la acción humana desde dos perspectivas: una sensible y una inteligible[48], y en este sentido podemos interpretar el método trascendental como el tránsito desde un punto de vista empírico al nivel en que el sujeto cognoscente se pone como un «yo pienso», que produce *a priori* una constelación cognoscitiva para sus objetos, posibilitando con ello la experiencia, o bien al nivel en el que el sujeto se pone como un «yo quiero», desde el que puede entrar en una relación moral y jurídica con otras personas y con cosas, siguiendo leyes prácticas. La clave consiste en resistir los *impulsos egoístas*, que surgen de la naturaleza, para *adoptar la perspectiva de la libertad*: en el mundo jurídico y moral el

agente se pone bajo la idea de libertad, desde la cual puede entablar una relación diferente con las personas —a las que puede tratar como fines— y las cosas.

No se trata de penetrar en el conocimiento de la naturaleza humana, para extraer de él normas jurídicas concretas, en la línea iusnaturalista, o normas morales concretas, en la línea de las éticas materiales. Se trata de adoptar un punto de vista para que la razón pueda pensarse como práctica. Para llegar a él la ética crítica exige abandonar los móviles naturales individuales y asumir la perspectiva de la universalidad de la razón; la filosofía jurídica, por su parte, exige trascender la *unilateralidad* de los intereses privados y acceder a una voluntad común, a una voluntad multilateral o general. La deducción de los conceptos de posesión inteligible (§ 6), adquisición originaria (§ 17) y adquisición por contrato (§ 19) exige este tránsito a una voluntad común, prescindiendo de las condiciones espacio-temporales[49]. En definitiva, la acción fundamental en el ámbito jurídico, que posibilita las relaciones jurídicas, se refleja en la norma fundamental, que exige salir del estado de naturaleza, en el que cada uno sigue su parecer, y entrar en un estado en que a cada uno pueda reconocérsele lo suyo perentoriamente. No existe ningún derecho inmediato a una cosa, sino que el derecho de propiedad tiene carácter social.

Inscrita en este tránsito de lo empírico a lo que es posible por la libertad, *La Metafísica de las Costumbres* prolonga el proyecto, iniciado por las Críticas, de desarrollar la filosofía práctica —moral, jurídica, política y de la religión— desde la perspectiva de la razón práctica legisladora, adoptando el punto de vista desde el que puede pensarse como práctica. En el contexto de este proyecto realiza aportaciones que ninguna de las restantes obras kantianas proporciona. Apuntaremos las que —a nuestro juicio— son más relevantes, siguiendo, aunque no puntualmente, el trazado de la obra.

5. LAS APORTACIONES DE *LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

5.1. INTRODUCCIÓN GENERAL

La Metafísica de las Costumbres se estructura, como es sabido, en dos partes —la Doctrina del Derecho y la Doctrina de la Virtud —, cada una de las cuales viene precedida por una sustanciosa introducción. A su vez, a la obra en su totalidad preceden un prólogo y, sobre todo, una Introducción general, que se enfrenta a temas nucleares para ambas partes.

En efecto, tras un prólogo en el que Kant sitúa la obra en el conjunto de su filosofía y se defiende de algunas acusaciones, y después de exponer una división de la *Rechtslehre*, da comienzo la Introducción general a la obra, en la que cobran particular relevancia tres temas: la distinción, en el seno de la facultad de desear, entre voluntad y arbitrio, la aclaración de la necesidad de una metafísica de las costumbres, y la célebre distinción entre moral y derecho, que afectará a la división general de la obra y constituirá su hilo conductor. Ambas doctrinas deontológicas están pensadas continuamente en mutua referencia a lo largo del libro.

5.1.1. *Voluntad y arbitrio*

La Introducción comienza situando la metafísica de las costumbres en el contexto de la facultad de desear, para llegar, a través del *concepto central de la obra (la idea de libertad)*, a la realidad de las *leyes morales*, distintas de las leyes naturales.

Como sabemos por la *Crítica del Juicio* y por la primera introducción a la misma, la facultad de desear, junto a la facultad de

conocer y al sentimiento de placer y desagrado, constituye el cuadro completo de las facultades del ánimo. La facultad de desear aplica sus principios *a priori* al ámbito de la libertad, asi como la facultad de conocer los aplica al de la naturaleza y el sentimiento de placer y dolor, al arte[50]. Un pormenorizado análisis de los elementos que la integran nos conducirá a la distinción entre arbitrio y voluntad, que prepara la caracterización de la libertad y supone una profunda aclaración del tema en relación con los anteriores textos kantianos de filosofía práctica[51].

El arbitrio se presenta como una facultad *determinable*, más referida a la acción que al fundamento que la determina. Por ello cuando resulta determinado por la razón pura se presenta como arbitrio libre, y cuando sólo la inclinación puede determinarle es arbitrio bruto. El arbitrio humano será *sensitivum*, aunque *liberum*, porque puede estar afectado por impulsos, pero no determinado por ellos. Sin embargo, la independencia del arbitrio con respecto a los móviles sensibles expresa todavía el concepto negativo de libertad, la *libertas indifferentiae*.

La voluntad, por su parte, es la facultad de desear referida al otro polo: al fundamento de la acción, más que a la acción. Como fundamento de la acción es legisladora y se identifica, por tanto, con la razón práctica misma.

El arbitrio se nos presenta, pues, como una facultad determinable, individual, mientras que la voluntad es legisladora, universal, se identifica con la razón práctica. Las máximas proceden del arbitrio y suministran la materia; las leyes proceden de la voluntad e imponen la forma de la universalidad. De ahí que, dado que el concepto positivo de libertad consiste en «la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica»[52], las leyes de la voluntad se identifiquen con las *leyes de la libertad*. A estas leyes llamará Kant *morales* por contraposición a las leyes naturales. Y es desde ellas desde donde surgirá la división suprema de la metafísica de las costumbres, porque si las leyes morales se refieren a la confor-

midad externa de las acciones con las leyes, se llaman *jurídicas*; si se refieren a la conformidad interna, de modo que la ley misma constituya el móvil de la acción, se denominan *éticas*.

Esta estructura deontológica de la metafísica de las costumbres, que se entiende a sí misma como doctrina de los deberes —recordando a Cicerón— y de los derechos, ha dado lugar a diferentes valoraciones en lo que respecta al papel central jugado por la ética y por el derecho. Por una parte, el hecho de que la libertad constituya la raíz de ambas legislaciones y que sea la conciencia de la ley moral la que ofrece su deducción abona una interpretación «moralista» del derecho. A mayor abundamiento, los conceptos comunes a las dos partes de *La Metafísica de las Costumbres*, que se exponen en la Introducción general a ella[53], fueron ya tratados de algún modo en obras éticas anteriores, con lo cual parece que el derecho sea para Kant un apéndice de la moral.

Ahora bien, si es cierto que la *libertad positiva* constituye la clave de la moral y el derecho kantianos[54] y que es la conciencia moral la que permite su deducción, no es menos cierto que el derecho cobra *de facto* una independencia con respecto a la moral que puede conducir incluso a disolverla.

En efecto, la persona física de un soberano es necesaria para que cobre efectividad la idea de una voluntad unida del pueblo, y en el momento en que un pueblo está unido mediante leyes bajo una autoridad, tenemos la idea de su unidad como objeto de la experiencia en el fenómeno; tenemos una constitución jurídica que ha de obedecerse, aunque contenga graves faltas[55], hasta el punto de que, no sólo es un deber jurídico, sino también ético, obedecer la legislación. Con lo cual el derecho empírico puede llegar a convertirse en fuente indirecta de obligaciones morales, acontecimiento que es saludado con entusiasmo por algunos intérpretes, que ven en ello una revalorización moral del derecho positivo[56], mientras que otros advierten el riesgo de que la experiencia finita acabe convirtiéndose en criterio del bien y el mal

morales, reduciendo a ficción el postulado de la autonomía de la persona[57]. La base de la moral y el derecho vendría constituida por la idea de libertad trascendental, que se identifica como autonomía, y, sin embargo, por razones de autonomía el individuo se vería obligado a comportarse de modo heterónomo. La afirmación de la autonomía vendría a ser, pues, una afirmación vacía de contenido, si no un sarcasmo. En la pugna kantiana entre la metafísica del orden y la dialéctica del progreso, el orden prevalecería sobre la libertad.

Pero aún sin llegar a tal extremo, que sería tal vez contestable desde la idea de contrato social, interpretada —como veremos— como cuarta formulación del imperativo categórico para uso de la soberanía, la ética deontológica kantiana corre otro riesgo: el de convertirse en derecho, habida cuenta de que sólo la componen deberes. Desterrada, al parecer, del ámbito ético la consideración de la felicidad y de los fines, sólo el deber se apropia de él. Pero una ética exclusivamente deontológica puede fácilmente reducir la moral a derecho.

Sin embargo, la ética kantiana no incurre —a mi juicio— en semejante reduccionismo; cosa que no puede decirse de ciertas éticas deontológicas contemporáneas. Dos elementos la liberan de ello: la afirmación de que hay un *móvil específicamente moral*, indispensable para caracterizar la legislación moral, y la propuesta de *fines específicamente morales*. El discurso sobre el móvil moral está ya presente en la *Grundlegung* y en la *Crítica de la razón práctica*, pero su comparación con los móviles jurídicos, para distinguir a ambas legislaciones, es tarea de la Introducción General a *La Metafísica de las Costumbres*. La tematización de los fines específicamente morales es tarea exclusiva de *La Metafísica de las Costumbres*, en la parte dedicada a la *Tugendlehre*. Ambas cuestiones se engarzan en el célebre problema de las relaciones entre moral y derecho, analizadas por Kant en la Introducción General a la obra de que nos ocupamos y por ello nos proponemos abordar-

lo, tras puntualizar con Kant sucintamente la necesidad de una metafísica de las costumbres.

5.1.2. *Necesidad de una metafísica de las costumbres*

Como ya apuntamos al comienzo de este estudio, semejante metafísica tendrá por objeto desarrollar los conceptos básicos prácticos, obtenidos a través del ejercicio crítico. Para ello recurrirá de nuevo a los principios *a priori*, sin los que no cabe moralidad alguna, y tratará de suministrar principios que nos permitan aplicar los primeros a la naturaleza del hombre. Ciertamente, la naturaleza humana puede conocerse sólo por experiencia y no es nuestra metafísica quien se ocupará de ella, pero sí le está encomendada la tarea de pertrecharnos de principios *a priori* que puedan servir de puente para la aplicación del principio moral a la naturaleza humana.

Esta pretensión, como veremos, salva en buena medida al criticismo de quedar en utopismo, porque supone una complementación de la tarea fundamentadora emprendida por las obras éticas anteriores. En efecto, tanto la *Grundlegung* como la segunda Crítica invirtieron su esfuerzo en esa tarea de fundamentar la moral —y con ella, el ámbito práctico— que es esencial a la ética, porque se trataba en ellas de mostrar la peculiaridad del principio supremo de moralidad y su engarce en la razón, frente a éticas heterónomas. Pero la fundamentación ha de venir complementada por una segunda tarea: la de desentrañar las condiciones subjetivas para encarnar en la vida cotidiana el principio moral, descubierto en el proceso de fundamentación. Ello requerirá un estudio, que incluirá en nuestro caso una «estética» de las costumbres y se mantendrá en un punto intermedio entre el principio moral fundamental y la experiencia[58].

Una filosofía práctica responsable debe emprender también esta segunda tarea si no quiere quedar en ese utopismo, que exige el cumplimiento de deberes, aún desconociendo cómo es posible a los hombres seguirlos. Ésta es la labor complementaria que realiza la metafísica de las costumbres, intentando desentrañar un *a priori material* que, sin abandonar el campo de la razón pura, no ingresa en la antropología empírica, pero muestra las consecuencias que para ella tiene la aplicación de los principios morales[59].

Una metafísica de las costumbres no es, pues, sólo una necesidad, sino que todos los hombres —aunque oscuramente— la tienen. Y es más, dirá Kant, en afirmación enigmática, que es para todos los hombres un *deber* poseerla[60].

5.1.3. *Moral y derecho*

Si la distinción entre voluntad y arbitrio goza de mayor claridad en *La Metafísica de las Costumbres* que en anteriores trabajos kantianos de filosofía moral, la distinción entre moral y derecho, como dos formas distintas de legislación, sólo se contempla en esta obra, si es que atendemos únicamente a los trabajos publicados en vida de Kant. Esta distinción, que ha ocasionado ríos de tinta[61], se realiza a la luz de ciertos criterios, que giran en torno al modo de constricción de la voluntad en el caso de ambos tipos de mandatos. Como ya apuntaba la *Grundlegung*, cuando de imperativos se trata, interesa al método crítico determinar de qué modo puede pensarse en ellos la *constricción de la voluntad*[62].

Desde esta perspectiva, las doctrinas del Derecho y de la Virtud se distinguen menos por contener deberes diferentes que por tratarse de diferentes modos de legislación, que ligan uno u otro móvil a la ley. Esta diferencia formal es aplicable a todo el ámbito deóntico[63], que se distingue internamente, menos por los de-

beres que lo componen, que por el móvil de la acción. En el caso de la legislación jurídica, el móvil ha de ser distinto a la idea del deber, mientras que en la legislación moral el móvil es esa misma idea. Esta diferencia de móvil nos lleva a matizar la coacción jurídica como externa, en la línea de Thomasius, mientras que la coacción moral es autocoacción.

La legislación jurídica se presenta, pues, como externa, ya que sólo pretende adhesión exterior, mientras que la legislación moral es interna, porque exige una adhesión íntima. Las leyes jurídicas no podrán abrir más espacio que el de la libertad en su uso externo, mientras que las leyes morales abren el ámbito tanto interno como externo. En definitiva, el derecho viene a regular externamente las relaciones mutuas entre los individuos —entre sus arbitrios— mientras que la moral puede incluso plantear al hombre deberes con respecto a sí mismo[64]. Con tales distinciones queda excluida la posibilidad de que el Estado pueda legislar en el interior de los ciudadanos, quedando tal ámbito reservado a la legislación moral[65].

A mi juicio, la pérdida de esta dimensión interna, el desinterés por los móviles a la hora de caracterizar la conducta moral, está ocasionando en muy buena medida la reducción de la moral a derecho que practican las contemporáneas éticas deontológicas. Aunque tales éticas se reclamen de Kant en ocasiones, como creador de las éticas deontológicas y formales, y aunque ciertamente Kant no considere la felicidad como móvil moral, no es menos cierto que la eliminación de la dimensión interior en la caracterización de las normas morales no es una sugerencia kantiana, sino todo lo contrario: es imposible, según Kant, caracterizar la legislación moral y distinguirla de otros tipos de legislación sin acudir a la interioridad, sin acudir al móvil moral que es, en este caso, el respeto a la ley. El olvido de la subjetividad no puede acarrear a la larga sino la disolución de los deberes morales

en las normas jurídicas y, por lo tanto, la extinción del fenómeno moral[66].

Pero, retornando a la distinción kantiana, tal como se propone en *La Metafísica de las Costumbres*, un par de términos, apuntado ya en la *Grundlegung*, viene todavía a perfilar sus contornos. Me refiero al célebre par *legalidad/moralidad*.

Identificar la legalidad con la legislación jurídica y la moralidad con la legislación moral ha sido un uso común y, sin embargo, tal identificación resulta difícilmente justificable[67]. Porque, mientras legalidad y moralidad son *actitudes* del hombre ante la ley, moral y derecho se presentan como *formas* distintas de *legislación*, que plantean diferentes exigencias a los hombres, dependiendo de que la razón práctica se introduzca en el interior del hombre o funcione sólo como jurídicamente legisladora.

Ciertamente, la legislación jurídica sólo puede exigir al agente legalidad y la legislación moral exige moralidad. Pero la no identificación entre ambos pares de términos posibilita dos géneros intermedios: una conducta legal ante un mandato moral (legalidad moral) y una conducta moral al cumplir una ley jurídica (moralidad jurídica). En este último caso se encontraría el ciudadano que se siente moralmente impelido a obedecer a su constitución: por una parte, se vería externamente coaccionado pero, por otra, estaría coaccionado moralmente desde su propia voluntad legisladora.

De estos dos conceptos mediadores entre la moralidad ética y la legalidad jurídica, el concepto de legalidad moral resulta, a mi juicio, contradictorio, ya que sólo tendría sentido si existieran deberes específicamente morales por la materia, a cuyo cumplimiento pudiera coaccionarnos un móvil distinto a la ley misma[68]. En la moralidad jurídica, por su parte, confluirían dos modos de coacción —el moral y el jurídico— y se entendería como aquel conjunto de deberes indirectos que componen la

obligación de obedecer al derecho. Como sabemos, la posición kantiana en el tema clásico de la obediencia al derecho es rica en matices: el cumplimiento de las leyes jurídicas es también una obligación moral porque sólo el estado civil pone fin al estado de naturaleza, en el que cada cual obra a su antojo, e inicia el camino hacia una situación de paz duradera, en la que nadie se verá obligado a defender su derecho mediante la violencia. Ingresar en el estado civil y mantenerlo, obedeciendo sus leyes, es, pues, un deber moral[69]. Ahora bien, como más adelante veremos, los deberes éticos son deberes de virtud, para los que la legislación ética prescribe la máxima, pero no la acción concreta. Es, pues, el sujeto mismo quien debe decidir la energía que invertirá en cada acción y establecer prioridades si hay conflicto con otras máximas positivas. Se trata de un deber de obligación amplia —no estricta— «porque es la *doctrina de la virtud* la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres»[70].

No existe, pues, contradicción entre moral y derecho, en el sentido de que la coacción externa que acompaña al derecho se oponga a la libertad trascendental, porque tal coacción está al servicio de la realización de la autonomía personal, en cuanto defiende la libertad externa. Más bien existen dificultades para encontrar razones morales de desobediencia al derecho que, llevada al extremo de la resistencia violenta a la autoridad suprema, supondría el retorno al estado de naturaleza y la ruptura del camino hacia la paz duradera. Si hay razones morales para obedecer al derecho, no parece haberlas para desobedecerlo. Sólo hay razones morales para ilustrar al pueblo y a los gobernantes sobre lo justo utilizando el poder de la pluma.

5.2. Los principios metafísicos de la Doctrina del Derecho

5.2.1. *¿Una doctrina iusnaturalista?*

También es *La Metafísica de las Costumbres* la única de las obras publicadas en vida de Kant en la que se plantea con toda su amplitud el problema de las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo, problema estrechamente conectado con el de las relaciones entre nociones tales como las de estado de naturaleza y estado civil, derecho privado y derecho público. Podríamos decir que la articulación de estos conceptos constituye la clave de la doctrina jurídica kantiana y que sólo puede rastrearse en la *Rechtslehre* porque es en ella donde Kant, además del derecho público, expone el privado[71]. Precisamente la doctrina de la propiedad, clave del derecho privado y, según algunos intérpretes, del público, motivó en parte —como dijimos— el retraso en la publicación de la obra.

El derecho natural se basa, según nuestro autor, en principios *a priori* de la razón y es, por tanto, cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre, mientras que el derecho positivo es estatutario y procede de la voluntad del legislador[72]. El primero ha de servir como criterio racional del segundo, ya que es menester buscar en la razón el criterio de lo justo y lo injusto, mientras que el derecho positivo dice lo que es derecho[73]. Articular ambas facetas del derecho no deja de presentar graves dificultades[74], hecho por el cual ha tenido éxito en ocasiones la solución de entender a Kant bien como iusnaturalista, bien como defensor del derecho positivo[75], dejando en un segundo plano la otra faceta. Precisar la postura kantiana a este respecto es, pues, manzana de discordia y por nuestra parte vamos a permitirnos alguna sugerencia.

Si por «derecho natural» entendemos un conjunto de principios que puede extraerse del conocimiento de la naturaleza humana, Kant no es iusnaturalista porque la naturaleza humana no puede conocerse sino empíricamente y un conocimiento empíri-

co carece de normatividad teórica y práctica. El estado de naturaleza, del que Kant habla, siguiendo una antigua tradición, no es un estado histórico ni describe una constitución metafísica del hombre, sino que es una idea de la razón que, desde la afirmación de la libertad, pretende justificar lógicamente que los hombres sean capaces de derechos[76].

Pero tampoco puede tenerse a nuestro autor por iusnaturalista si adscribimos al iusnaturalismo la afirmación de que sólo el derecho que satisface determinados principios de justicia puede considerarse derecho, quedando imposibilitado para recibir tal denominación cualquier sistema normativo que no los satisfaga, aunque haya sido reconocido como tal por los órganos competentes[77]. Por el contrario, para Kant el derecho positivo dice lo que es de derecho en un tiempo y lugar determinados, y aunque el soberano defendiera leyes contrarias al contrato originario, no por eso perderían su forma jurídica.

Por último, tampoco Kant opone a las relaciones jurídicas engendradas por la vida social un derecho individual de carácter ontológico[78]. La distinción entre derecho natural y positivo conduce más bien a la diferenciación entre un derecho preestatal, que muy bien puede ser social, y un derecho estatal[79]. Entre los dos miembros de cada uno de estos dos pares no existe diferencia material alguna, porque el derecho público no trata sino de asegurar el privado mediante el poder del Estado: la legitimación del Estado descansa en su tarea de garantizar perentoriamente lo mío y lo tuyo, que lo eran provisionalmente en el estado de naturaleza. Ahora bien, puesto que semejante estado no es histórico ni metafísico, sino una idea de la razón, y puesto que el derecho lo es con tal de que proceda de la voluntad del legislador, no puede decirse que Kant sea iusnaturalista, pero tampoco que el derecho positivo constituye el último criterio jurídico. Por el contrario, el legislador se ve confrontado con el canon del derecho racional.

El derecho racional moderno intenta establecer un puente entre el momento de *inmanipulabilidad*, que precisa un derecho heredero del derecho sagrado y de un derecho consuetudinario con contenido, y el momento de *instrumentalidad* que debe acompañar al derecho[80]. En el caso de Kant, el derecho positivo se ve supeditado al racional, que le proporciona el criterio y la legitimación: precisamente porque cada individuo tiene naturalmente —racionalmente— derecho a lo suyo, posee originariamente el derecho de coaccionar a los demás a respetar su libertad y, por tanto, el derecho de coaccionarles a entrar en un estado civil. De ahí que el legislador político no deba utilizar el derecho como instrumento, sino que tenga que supeditarse al derecho racional, que asume el lugar del natural y subsume el positivo. Cómo conectarlos es un problema que nos remite al de los dos mundos y su posible síntesis en la historia[81].

Ahora bien, la razón legitima el ejercicio de la coacción únicamente con el fin de que cada individuo pueda ejercer su libertad positiva —regirse por su razón legisladora—, lo cual exige «independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro», en la que consiste el único derecho innato de todo hombre, y la garantía de lo mío y lo tuyo externos, que lo son ya en el estado de naturaleza. ¿Significa esto que el derecho positivo y el Estado están al servicio de la propiedad, que es de derecho natural? Respuestas afirmativas a esta pregunta no han faltado[82], pero no deja de ser otra de las manzanas de discordia en la investigación de la *Rechtslehre*.

5.2.2. *La doctrina de la propiedad*

La teoría de la propiedad constituye el momento más original de la *Rechtslehre*[83] porque, a pesar del interés que despierta el derecho público, sus puntos fundamentales están ya desarrollados

de algún modo en el *Gemeinspruch* y en *La paz perpetua*, mientras que sólo la *Rechtslehre* expone la teoría de la propiedad y su conexión con el derecho político. Es a esta obra, pues, a la que es menester recurrir para indagar si la legitimación kantiana del Estado descansa únicamente en la defensa de la propiedad.

En principio Kant entiende con Fichte que la verdadera posesión no es la de las cosas, sino la del *uso* de las cosas: poseer una cosa significa estar facultado para usarla. Pero, en segundo lugar, esta facultad no se adquiere gracias al trabajo invertido en ella ni al intento de configurarla, como quieren —entre otros— Locke y Fichte, sino que se adquiere por ocupación. Siguiendo en este punto a Achenwall[84], la ocupación será condición de la posesión legítima.

Naturalmente, esta tesis ha suscitado duras críticas en el ámbito de la filosofía jurídica y política, en la medida en que Kant parece olvidar las exigencias de la razón en los puntos más delicados y plegarse a los hechos. Porque si en la doctrina del derecho político es la toma del poder la que legitima en definitiva a un determinado gobernante[85], en el caso del derecho privado parece que sea el hecho de la ocupación el que legitima la posesión. ¿No se trata, pues, de plegarse a los hechos, ignorando las propuestas de la razón?

Limitándonos por el momento al derecho privado, creemos que la acusación es injusta porque la ocupación es uno de los momentos de la adquisición, pero no el único. Otros dos momentos son necesarios: la declaración del sujeto de que toma posesión del objeto y la apropiación como acto de la voluntad universalmente legisladora[86]. Para dar cuenta de estos tres momentos es necesario recurrir a conceptos específicos de la *Rechtslehre* kantiana, tales como los de posesión inteligible y posesión común, y al postulado jurídico de la razón práctica.

En efecto, la posesión es sin duda condición del uso de un objeto, pero sólo puede considerarse posesión jurídica si es posible a los hombres asumir la doble perspectiva —fenoménica y nouménica— abierta por el idealismo trascendental en la primera Crítica. Sólo prescindiendo de las condiciones espacio-temporales de la posesión empírica y accediendo a la perspectiva nouménica, es posible afirmar una posesión inteligible que garantiza la posesión jurídica, aún sin tenencia física. De nuevo el tránsito trascendental de lo empírico a lo inteligible proporciona la prueba de un concepto no empírico: el de posesión jurídica.

A él se une el postulado jurídico de la razón práctica, según el cual ningún objeto exterior puede escapar al arbitrio humano. Frente a lo que defendiera Achenwall, no existe *res nullius*, porque la libertad del arbitrio humano es ilimitada frente a los objetos externos. Justificar trascendentalmente su limitación es imposible y de ahí que Kant afirme taxativamente que no hay objetos sin dueño. Y es este postulado de la razón práctica, unido a la idea de que toda posesión es adquirida, el que nos conduce al tercero de los conceptos que hemos mencionado: el concepto de posesión común. Si no hay objetos sin dueño y toda posesión es adquirida, sólo la idea de una posesión común primitiva del suelo puede prestar inteligibilidad a ambos factores. Y con ello llegamos a uno de los puntos que desvirtúan una interpretación estrictamente individualista y facticista de la doctrina jurídica kantiana, porque interviene la noción de voluntad común.

En efecto, la *idea* de una comunidad originaria, que no debe confundirse con la afirmación histórica de una comunidad originaria, impide que el derecho a una cosa quede legitimado por mera voluntad unilateral, de modo que el enlace de la voluntad con el objeto sea directo. Tal enlace está mediado, por el contrario, por la relación de la voluntad del sujeto con las voluntades de los restantes sujetos, porque sólo la mediación de la voluntad común puede legitimar la adquisición. Algo no es, pues, legíti-

mamente mío sólo porque yo declare «quiero que sea mío», sino también porque la voluntad común se expresa diciendo «queremos que sea tuyo». «Por tanto, lo mío y lo tuyo depende sólo del arbitrio unido en la idea (*a priori*) y nada resulta mío por *ocupación*, sino por arbitrio distributivo[87].»

Es esta voluntad común la que ya en el estado de naturaleza me permite afirmar algo como mío, y es el acuerdo con ella el que autoriza al poseedor a defender su posesión en este estado, obligando a los demás individuos a sellar un pacto de unión civil. En este sentido, la idea de voluntad común penetra en el derecho natural y legitima el paso al público, articulando los dos miembros de la *Rechtslehre*[88]. Sin embargo, la mediación de la voluntad común no nos llevará a supeditar el derecho natural al positivo, dado el peculiar significado de tal noción y el *status* que le conviene. Pasamos, pues, al derecho público para tratar de dilucidar este extremo, no sin mencionar —aunque sólo sea de paso— otro tema del Derecho Privado: esa nueva modalidad jurídica, introducida por Kant por razones sistemáticas, que es el derecho personal de carácter real.

5.2.3. *El irrevocable veto de la razón práctico-moral*

La articulación del derecho privado con el público, determinada por el deber de defender la libertad externa de los individuos mediante leyes, es también el hilo conductor de las tres formas de derecho público, contempladas ya en el *Gemeinspruch* y en *La paz perpetua*: el derecho político, el de gentes y el cosmopolita. La relación de mutua dependencia entre ellos es tal que Kant llega a afirmar:

> «Con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda socavado y acaba por derrumbarse[89].»

Y es que en definitiva todas ellas van encaminadas a configurar un estado de paz, que es el único en que están garantizados lo mío y lo tuyo mediante leyes. La noción misma de derecho como defensa coactiva de la libertad externa basta, pues, para construir todo el edificio jurídico-político en su triple forma. Ahora bien, a él acompaña esa noción de comunidad a la que hemos aludido y que legitima las exigencias recíprocas que pueden plantearse sus miembros. Porque si en el caso del derecho privado una posesión común del suelo hacía necesaria la mediación de la voluntad común para adquirir un objeto externo, todos los pueblos tienen también originariamente en común el suelo y por ello se encuentran en una comunidad de posible interacción física. El derecho a establecer un comercio entre ellos conduce a la posible unión de todos los pueblos para establecer un derecho cosmopolita. La comunidad pacífica universal es, pues, un principio jurídico.

Pero el modo de defender la libertad externa en cada una de estas formas de estado jurídico no será el mismo. En el caso del derecho político, el pacto de unión civil es el único de los pactos sociales cuyo fin se debe tener, porque consiste, no en la felicidad, sino en el derecho de los hombres, y tal deber faculta a los individuos para obligar a los demás a ingresar en una constitución civil, bajo el poder de una persona física que representa el supremo poder del Estado. La idea de un jefe del Estado es necesaria a la idea de voluntad unida del pueblo, pero el jefe es un producto mental mientras falte la persona física que representa el supremo poder del Estado[90].

Las naciones, por su parte, se encuentran en su relación mutua en un estado de naturaleza, es decir, en un estado de guerra, aun cuando no fuera efectiva. El deber de defender la libertad externa les obliga a salir de semejante estado y a sellar un pacto de no agresión, siguiendo la idea del contrato originario. Pero este pacto ha de alumbrar una federación de Estados, cuya alianza puede

disolverse, no la unión bajo una constitución civil indisoluble, sometida a un poder soberano. La amplitud de la tierra impide la salvaguarda de un lazo indisoluble.

Puesto que numerosos pueblos se han constituido ya en Estados, ingresando en una situación jurídica, pero la relación entre los Estados es la propia del estado de naturaleza, la primera tarea para tender el puente hacia una paz duradera consiste en determinar el derecho de los Estados a la guerra, durante la guerra y después de la guerra. Aquellos «artículos para la paz perpetua», expuestos en el opúsculo que lleva este nombre, se ven ampliados y profundizados en la segunda parte del Derecho Público de *La Metafísica de las Costumbres*. Referida al Derecho de Gentes, analiza el derecho entre los Estados en la guerra y en la paz. El fin al que tal derecho tiende es el mismo que el del Derecho Político en su conjunto: poner fin a la guerra.

Y en este punto la Conclusión a la Doctrina del Derecho, situada tras la parte tercera —el Derecho Cosmopolita—, constituye una *pieza antológica*, porque expone claramente el *status* epistemológico que Kant confiere a la idea de paz perpetua, «fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón», aportando para ello toda la riqueza de la filosofía perspectivista, toda la riqueza de la filosofía del «como si»[91].

Ciertamente, la posibilidad de alcanzar un estado de paz perpetua parece desmentida por la experiencia. La invitación a formar una confederación de naciones ha tenido su encarnación fenoménica en La Haya, donde se llegó a imaginar a Europa como un Estado federal. Pero tal experiencia ha quedado en el olvido y los «realistas» vuelven a desconfiar «fundadamente» de las teorías políticas tomadas, al modo matemático, de la razón pura. Lo que puede ser cierto en la teoría política no vale para la praxis, donde la prudencia y la experiencia histórica deben sustituir a la razón pura.

Con este problema se ve Kant confrontado en todos sus tratados de filosofía práctica, desde el momento en que reconoce el gran problema, que afecta muy especialmente a la posibilidad de crear una sociedad cosmopolita: el hombre está hecho de madera curva y nada recto puede sacarse de él; es un animal que necesita un amo. ¿Cómo extraer de un árbol curvado una paz duradera?

Dejar su realización en manos de Dios o de la Naturaleza es una opción; otra, encomendársela a los hombres, como seres inteligentes y egoístas. En el primer caso se trata de una idea moral, que los hombres no pueden encarnar por su debilidad; en el segundo, es la prudencia la que recomienda a un pueblo de demonios, carentes de conciencia moral, que prepare la paz y no la guerra[92]. La respuesta de la *Rechtslehre* muestra la indudable conexión de esta obra con el resto de la filosofía práctica crítica: no es la experiencia, sino la metafísica, presente oscuramente en todo hombre, la que muestra la necesidad de semejante idea. Pero no la metafísica teórica, incapaz de probar su posibilidad o su imposibilidad, sino la metafísica de las costumbres.

Porque cuando la razón teórica es incapaz de pronunciarse sobre la realidad de una idea y también incapaz de mostrar su contradicción interna, es menester asumir la perspectiva de un interés práctico para preguntar por ella. Y el interés práctico desde el que la *Rechtslehre* va a preguntar no es el pragmático, no consiste en asumir la perspectiva de un pueblo de demonios, como en *La paz perpetua*, sino que es un interés *moral*. Es la razón práctica quien pronuncia en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra, porque no es éste el modo en que los hombres deben procurarse su derecho. De ahí que no importe ya averiguar si nos las habernos con una idea realizable, sino actuar en esa dirección *como si* fuera realizable, porque nadie puede engañarse en actuar siguiendo el mandato de la razón práctico-moral. Sin apelar explícitamente en este punto a Dios o a la Naturaleza, admitiendo que los hombres están hechos de una madera curva,

el interés práctico-moral nos obliga a conferir a la idea de paz perpetua, con el fin de orientar nuestra acción, realidad objetiva.

Para acceder a un fin semejante, que culmina la Doctrina del Derecho, el primer paso es, sin embargo, la formación de Estados, de la que se ocupa el Derecho Político.

5.2.4. *Originalidad del Derecho Político de la* Rechtslehre

El Derecho Político de la *Rechtslehre* se enfrenta, en principio, a temas muy similares a los que aborda la segunda parte del *Gemeinspruch*, en la que Kant pretende distanciarse de Hobbes, en lo que se refiere a los fines del Estado. Los tópicos del contractualismo entran de nuevo en juego para mostrar cómo aquel veto de la razón práctico-moral («no debe haber guerra») obliga a los hombres a sellar un pacto de unión civil e ingresar en un Estado, en que quede garantizado perentoriamente lo mío y lo tuyo, sin necesidad de defender el propio derecho mediante la guerra. Sin embargo, estos tópicos contractualistas llevan, como es lógico, el sello kantiano y, por otra parte, la *Rechtslehre* añade temas que no contemplaron ni el *Gemeinspruch* ni *La paz perpetua*. De nuevo se presentan los conceptos de estado de naturaleza, contrato, estado civil con garantías jurídicas; de nuevo se analizan los derechos básicos que ha de proteger una constitución republicana (libertad legal, igualdad e independencia civiles), la distinción escandalosa entre ciudadanos activos y pasivos, la organización del Estado (la doctrina de los tres poderes), las formas de gobierno, los derechos y las limitaciones del pueblo y, entre estas últimas, la célebre oposición al derecho de resistencia.

Ahora bien, dentro de este familiar contexto surgen novedades que no carecen de interés. Por una parte, la constancia en mantener en 1797 las mismas posiciones que en 1793 y en 1795

con respecto a los temas mencionados, aunque con matizaciones y, por otra parte, la inclusión de nuevos temas. En lo que a los antiguos se refiere, el estado de naturaleza se perfila como un estado carente de justicia; del estado civil se nos dice que ha de garantizar perentoriamente lo que ya el Derecho natural concedía provisionalmente; de entre los derechos básicos de los ciudadanos la libertad legal se caracteriza como en *La paz perpetua*, no como en el *Gemeinspruch*[93]; se describen pormenorizadamente las funciones de los tres poderes y sus relaciones mutuas; y, en lo que respecta al derecho de resistencia, se permite una «resistencia negativa» en los Estados que poseen una constitución limitada, es decir, una constitución mediante la cual el pueblo puede resistir legalmente al poder ejecutivo y a sus representantes —los ministros— por medio de sus propios representantes en el parlamento. En tales Estados puede y debe haber una «resistencia negativa», que consiste en que el pueblo no puede ni debe consentir siempre en el parlamento a las exigencias del gobierno; por otra parte, una extensa nota viene a perfilar la visión kantiana del tema, al aplicarla a la ejecución de Carlos I o de Luis XVI: un asesinato hubiera supuesto una excepción a la máxima de no matar, aceptada por el pueblo; pero una ejecución aparentemente legal es una subversión de la relación entre soberano y pueblo y, con ello, de los fundamentos del Estado de Derecho[94]. Pero también la *Rechtslehre* incluye, no sólo matizaciones de los temas ya tratados, sino nuevos temas que podríamos condensar fundamentalmente en los siguientes: limitaciones del soberano, un esbozo de «derecho social», el derecho penal y de gracia, y la distinción entre la letra y el espíritu de las formas del Estado. Comentaremos brevemente cada uno de ellos.

El soberano, si bien es irresistible en sus mandatos, también es cierto que —según la *Rechtslehre*— no puede poseer ningún terreno como propiedad privada[95], porque en tal caso podría extender indefinidamente sus dominios, convirtiendo en siervos a

sus súbditos; tampoco puede privar de su cargo a un empleado, ni hacer uso del derecho de gracia más que si el delito se refiere a su persona y siempre que con ello no ponga en peligro la seguridad de sus súbditos[96]. En el segundo caso, las razones que Kant aduce para la limitación se condensan en ese *Leitfaden* del Derecho Político de la *Rechtslehre*: no es esto lo que el pueblo decidiría[97], y «lo que no puede decidir el pueblo (la masa total de súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo»[98].

La idea de contrato expresa, pues, la idea de la voluntad unida del pueblo; y, puesto que el soberano ha recibido el poder por acuerdo del pueblo, ha de utilizar la representación de lo que el pueblo hubiera podido querer para comprobar la justicia de un mandato. El contrato parece, pues, legitimar el dominio y, por tanto, el soberano ha de permanecer fiel a él.

Sin embargo, algunos intérpretes mantienen la convicción que expresa W. Kersting al decir que el contractualismo de la tradición iusnaturalista, presente en la filosofía jurídica kantiana, no es sino «una cita sistemáticamente insignificante», porque en el contrato originario no ve Kant una fundamentación del Estado[99]. De este dudoso contractualismo nos ocuparemos en lo que sigue, aunque después de haber comentado sucintamente las otras «novedades» del Derecho Político de la *Rechtslehre*: el derecho social, el derecho penal, y letra y espíritu de las formas del Estado.

El «derecho social» kantiano se contiene en el apartado C de la amplia Observación sobre las consecuencias jurídicas del *pactum unionis civilis*. El Estado debe cobrar impuestos para mantener a los pobres y desvalidos en virtud del pacto, porque la voluntad universal del pueblo se une para conservar a los miembros incapaces de mantenerse por sí mismos[100]. El derecho penal, sin embargo, merece un capítulo aparte.

Podríamos decir que en la filosofía política kantiana tres temas fundamentalmente han asombrado, e incluso escandalizado, a los lectores, por su oposición —al menos aparente— al gran descubrimiento de la ética crítica, que sirve expresamente de fundamento a la *Rechtslehre*: el principio de la autonomía de la voluntad; se trata de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos[101], la oposición al derecho de resistencia y, por último, su justificación de la pena de muerte y de la ley del tallón, que únicamente en la *Rechtslehre* aparecen tratadas.

En la reflexión sobre la pena de muerte aplica Kant todo el vigor del imperativo frente a quienes, como Beccaria, profesan un «humanitarismo afectado»[102]. Según Beccaria, la pena de muerte es ilegal porque no puede contenerse en el contrato originario: nadie puede consentir en perder su vida, dado que no puede disponer de ella. El juicio de Kant en este punto será implacable, porque, desde su perspectiva, todo esto es sofistería y rabulismo, mientras que el idealismo trascendental nos ofrecerá la clave para resolver el problema: la posibilidad de adoptar tanto la perspectiva nouménica como la fenoménica. Desde el punto de vista nouménico, el sujeto, como legislador desde una razón pura jurídica, acepta con los demás que haya una ley penal; desde el punto de vista fenoménico, el sujeto, como súbdito, ha de ser castigado por las leyes penales, porque ha querido la acción punible, y no es él, sino el tribunal, quien ha de dictar la pena. Pena que en el caso de un crimen no puede ser sino la muerte, porque *a priori* sólo podemos representarnos una medida para los castigos: la aproximación a la igualdad y, por tanto, la ley del tallón.

Ciertamente, la *Tugendlehre* hablará de deberes de amor y de benevolencia práctica como deberes amplios —deberes de virtud—, pero la *Rechtslehre* se limita a los deberes estrictos, que no dejan un margen a la hora de su aplicación, y por ello la ley del tabón será la medida de la acción judicial. Con todo, también a esta ley concede Kant excepciones, de modo que no parece orde-

nar tanto las acciones como la máxima de la acción. Por una parte, porque es menester aproximarse a la igualdad, pero no siempre se logra; por otra, porque ciertas consideraciones pueden llevar al soberano a eludir la ley del tabón: si un príncipe para castigar un crimen debiera ocasionar tal carnicería que el Estado quedara prácticamente sin súbditos, puede conmutar la pena de muerte por otro castigo, siempre que no eleve esta acción a la categoría de ley[103]. Parece pues, que la legislación jurídica dejaría en ciertos casos un margen para las excepciones, lo cual —como veremos más adelante— cuestiona su propio *status* como doctrina de los deberes estrictos.

Por último, en esta rápida consideración de las aportaciones del Derecho Político de la *Rechtslehre*, mencionaremos la explícita distinción entre las formas del Estado, de las que se nos dice que constituyen la letra de la legislación originaria, y el espíritu de la misma, que obliga al poder constituyente a adecuar la forma de gobierno a la idea de una república pura[104]. El legislador no está legitimado para obrar arbitrariamente, sino que ha de atender al espíritu de la legislación originaria. En qué consista tal espíritu es algo que nos ayudará a esclarecer una reflexión sobre la naturaleza del contrato originario.

5.2.5. *Contrato social e idea de imparcialidad*

El deber de sellar el pacto de unión civil está entrañado en el más elemental esquema de la clasificación de los deberes jurídicos, para cuyo bosquejo se atiene Kant a la de Ulpiano. Tras anunciar el segundo de tales deberes de —*neminem laede*— rezará el tercero: si no puedes evitar esto último, entra con otros en una sociedad, en la que cada uno pueda conservar lo suyo, al asegurársele frente a los demás[105]. Se trata, pues, de asegurar a cada uno lo que ya le pertenecía en el estado de naturaleza.

La noción de estado de naturaleza, en los siglos XVII y XVIII, puede alinearse *grosso modo*, o bien con la concepción hobbesiana de un estado de guerra de todos contra todos, más o menos potencial[106], o bien con la concepción lockeana de un estado primitivo pacífico, que funciona de acuerdo con la ley natural[107], o bien puede adscribirse a la posición intermedia de Pufendorf[108], para quien es un estado de inseguridad y temor mutuos. En lo que a Kant concierne, su planteamiento depende del tipo de obra en que se realiza. Si se trata de una obra imaginativa, aunque acompañada de razón, el concepto de estado de naturaleza se elabora desde una perspectiva empírica. Desde ella, el hombre primitivo no es malo por naturaleza, y resulta bueno por oposición al que resulta de la evolución posterior de la humanidad,, pero tiene un germen de maldad natural[109]. Desde el punto de vista racional, la perspectiva varía. Algunas *Reflexionen* y ciertos pasajes de las obras publicadas durante su vida —como es el caso del texto paradigmático de la *Religión*—[110] llevan a pensar en una proximidad a Hobbes, desde el momento en que el estado de naturaleza ha de pensarse como aquel en que todos deben armarse frente a los demás, consejo que no procede de la experiencia, sino de la idea racional de semejante estado, porque el hombre es un animal que necesita un amo[111]. Sin embargo, una lectura más atenta de estos textos y el parágrafo 44 de la *Rechtslehre* muestran una mayor proximidad a Pufendorf: el rasgo esencial del estado de naturaleza es la ausencia de ley. El paso al estado civil significa un cambio en la forma, pero no en la materia de la posesión, que ya el derecho natural «aseguraba» provisionalmente. La cuestión es entonces: ¿fundamenta el derecho natural el positivo, dado que éste sólo supone un cambio formal? ¿O más bien el derecho positivo funda el natural, desde el momento en que sólo la legislación pública permite el reconocimiento y garantía de los derechos naturales? Para sugerir posibles respuestas a tal cuestión es menester reflexionar sobre la idea de

contrato. Cuál sea su *status* —histórico o racional— parece claro por la propia confesión kantiana de que no se trata de un hecho, sino «de una *mera idea* de la razón, que tiene, sin embargo, realidad (práctica)»[112]. Como señala O. Gierke, negando realidad histórica al *factum* del contrato y confiriéndole sólo realidad práctica, Kant separa la pregunta por el fundamento jurídico del Estado de la pregunta por el surgimiento[113]. Sin embargo, ¿qué significa la afirmación de que el pacto constituye una idea racional con realidad práctica? ¿Se trata de una idea realmente legitimadora del Estado?

En principio, esta idea no parece incluirse en la clasificación que Kant hace en la *Crítica del Juicio* de las cosas cognoscibles[114]. Entre ellas cuenta nuestro autor las cosas *opinables*, que son objeto de un conocimiento teórico posible, pero a las que no podemos acceder actualmente por la limitación de nuestras facultades; los *hechos (res facti)*, entre los que se sitúan las propiedades que pueden exponerse *a priori* o por medio de la experiencia y la idea de libertad, exponible en la experiencia por medio de leyes prácticas de la razón; y, por último, las *cosas de fe (res fidei)*, que deben pensarse *a priori* en relación con el uso de la razón práctica, pero son trascendentes a la razón teórica.

Esta triple división, referida a lo opinable, a los *scibilia* y a las cosas de fe, parece situar la idea de contrato más allá del ámbito de las cosas cognoscibles, porque no nos remite a ningún objeto teóricamente accesible, ni a propiedad alguna exponible en la experiencia, ni se identifica con la libertad, ni es tampoco citada por Kant entre las cosas de fe (bien supremo, inmortalidad del alma e idea de Dios). Sin embargo, el hecho de que se trate de «una idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica)», le incluye en ese ámbito de lo «hipotético» o lo «ficticio», en el que se sitúa quien desea organizar la convivencia desde la perspectiva de la razón práctica. Ciertamente, «el pacto no es real, sino ideal, porque la coacción es anterior a él»[115]; pe-

ro aunque la coacción sea fácticamente anterior, vivir según la razón supone dar un sentido a los hechos, y si el estado civil permite defender los derechos naturales mejor que el estado preestatal, es menester regular la dominación desde la idea de la voluntad unida del pueblo. Se trata, pues, de una idea regulativa, y no constitutiva, de la experiencia.

Gracias a ésta su naturaleza, la filosofía política kantiana puede situarse entre el relativismo y el utopismo[116], entre los reaccionarios —tipo Hume— que hacen de su relativismo una consagración de las instituciones y los regímenes ya existentes, y los revolucionarios, que no se conforman sino con la perfección. Frente a unos y otros, la idea de contrato sirve como modelo de perfección para sistematizar la experiencia, porque no está destinada a constituirla, sino a regularla. De ahí que no pueda servir —por una parte— como criterio para legitimar regímenes políticos concretos, pero —por otra parte— tampoco niegue la inevitable irracionalidad de la experiencia; de ahí que sirva como criterio negativo para poner límites a los tradicionalistas, que desean considerar como verdad absoluta lo que no lo es más que desde una perspectiva empírica, y sirva también para limitar las pretensiones de los utópicos, porque sólo es una «regla de juicio», un máximo de perfección.

En efecto, como muestran textos publicados en vida de Kant y también un buen número de *Reflexionen*:

> «(El contrato social es la regla y no el origen de la constitución estatal).
>
> El contrato social no es el *principium* de la fundamentación del Estado, sino el de la administración del Estado y contiene el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública»[117].

Textos como éste nos invitan a hablar del contrato social, con Philonenko, como de una *cuarta formulación del imperativo categórico*, que puede sumarse a las tres de la *Grundlegung*[118] y que afecta únicamente al soberano. En definitiva, de la necesidad de orientar la acción según una máxima universalizable por el respeto

que inspira se siguen las formulaciones del imperativo categórico, y, puesto que el gobierno es un deber específico, que sólo puede ser cumplido por el soberano, la fórmula del contrato es la cuarta formulación del imperativo categórico, reservada a la persona del soberano[119]. Y, en efecto, se trata de una orden moral incondicionada, que reviste la forma negativa de los deberes perfectos: «lo que no puede decidir el pueblo [...] sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede decidirlo el soberano sobre el pueblo[120].»

Ahora bien, si el contrato social no es el principio de la fundación del Estado, sino una regla para su administración, que ayuda a entender el ideal del funcionamiento de los tres poderes del Estado, ¿se agota su realidad práctica en ser un criterio de corrección de las normas jurídicas y un ideal del Estado de Derecho, sin jugar un papel en la legitimación del Estado? Responder a esta pregunta es siempre arriesgado, pero nos aventuraremos a sugerir una respuesta, tomándola en principio de W. Haensel: «Kant sólo usa la idea de contrato para probar la corrección jurídica, no para justificar el ser del Estado», entendiendo por «ser», no el ser empírico, sino la validez real[121]; porque, en definitiva, el Estado queda suficientemente legitimado desde la necesidad de asegurar lo mío y lo tuyo, sin que sea preciso el consentimiento de los individuos[122]. Como en un comienzo apuntamos, en el segundo y tercero de los deberes jurídicos inspirados en Ulpiano está ya contenida la legitimación del Estado: entra en una sociedad en la que a cada uno se le asegure lo suyo, si es el único medio a tu alcance para no verte obligado a dañar a nadie. La razón práctico-moral pronuncia, pues, su veto irrevocable: no debe haber guerra. Sin embargo, se plantea entonces el problema de conectar esta legitimación con la afirmación de que la libertad legal es el primero de los principios de la constitución civil, entendiendo por libertad la facultad de no obedecer más leyes externas que aquéllas a las que he dado mi consentimiento. ¿Cómo

conjugar la vertiente objetiva de la legislación jurídica con la idea de autonomía política? Haciendo de la voluntad común «un principio heurístico, tras el que se encuentra el auténtico criterio jurídico, la exigencia de conformidad con la razón»[123]. Con ello, el concepto de voluntad unida del pueblo nos conduce al de voluntad racional individual y el consentimiento se reduce a un principio heurístico.

La idea de un *pactum unionis civilis* sería, pues, la idea de un procedimiento que pretende garantizar la justicia de las leyes a las que se aplica, igual que el imperativo moral. Para adoptarlo es menester realizar ese movimiento que posibilita el trascendentalismo y que consiste en abandonar los intereses unilaterales y adoptar la perspectiva universal de la razón práctica. Y es esta capacidad de adoptar una perspectiva universal la que dota a la moral y al derecho racionales de un halo de intocabilidad —de categoricidad— que antaño poseían la moral religiosa y el derecho enraizado en la tradición o en la religión. No es extraño que las actuales teorías morales procedimentales pretendan ser herederas del «contractualismo» kantiano, en la medida en que la noción de imparcialidad constituye el núcleo de una razón práctica, que se expresa en la moral, el derecho y la política[124].

Por otra parte, y regresando a Kant, el hecho de que a la noción de contrato se asignen unas funciones tan limitadas tiene la ventaja de permitir aplicar la idea subjetivista de contrato a su sistema jurídico objetivista sin contradicción, porque la orientación de los derechos naturales hacia una voluntad común no significa una dependencia lógica del derecho en el estado de naturaleza con respecto al estado civil[125].

Sin embargo, no le falta razón a Philonenko al apreciar una asimetría en la noción kantiana de contrato, en la medida en que «lo que posee un sentido ético para el soberano, poseerá un valor jurídico para el pueblo»[126]. El gobernante se encuentra moralmente impelido a legislar y a reformar la constitución, cuando

ello sea necesario, con vistas a encarnar en ella el espíritu republicano, pero el pueblo está comprometido jurídicamente a cumplir las leyes, e incluso moralmente si atendemos al deber ético indirecto. Todo hace sospechar que, como sugiere Gierke, en la doctrina kantiana del contrato social —así como en la de Fichte— pervive de algún modo el *pactum subiectionis*, aparentemente abandonado. La pregunta —según Gierke— sería entonces: ¿cuánto del contrato de dominio abandonado se introduce en el contrato social?[127]

A juicio de Philonenko, en el segundo principio de una constitución republicana se contiene el *pactum subiectionis*, ya que todos los miembros de la república son iguales en tanto que súbditos y tienen, por tanto, la facultad de coaccionar a sus iguales para que respeten su libertad, pero la perentoriedad en la defensa de tal derecho sólo es posible si el poder de coacción queda en manos de un poder soberano irresistible. La capacidad coactiva que excede la posibilidad de ser coaccionada, se encuentra sólo en la persona del soberano, que representa la voluntad popular, y frente a la cual no hay, en consecuencia, derecho a resistir, sino sólo la obligación de obedecer incondicionalmente. Incluso en el caso de que el Jefe del Estado violara el contrato originario, imponiendo una legislación contraria a lo que el pueblo hubiera podido querer, el pueblo carece de derecho a resistir.

Y no deja de ser sintomático que en la *Rechtslehre* Kant plantee la pregunta por la posible legalidad de la resistencia como la primera de las cuestiones que se derivan de la naturaleza de la unión civil; ni tampoco que el apartado en que aborda tal problema se inicie prácticamente preguntando si un *pactum subiectionis civilis* ha precedido a la instauración del poder estatal o si, por el contrario, el poder ha precedido a la ley[128].

Sin embargo, aún admitiendo que el contrato de dominio se expresa en el segundo principio de la constitución republicana, también es cierto que precisamente el hecho de que tal contrato

no se formule explícitamente priva al pueblo de fuerza jurídica coactiva frente al gobernante. Las razones que para ello se aducen explícitamente en la *Rechtslehre* coinciden en buena media con las del *Gemeinspruch*[129], pero con ciertas matizaciones. Por una parte porque, como dijimos, se introduce la noción de resistencia negativa, pero, por otra, por la insistencia en prohibir siquiera una investigación sobre el origen del poder. Iniciar una indagación semejante supondría, desde un punto de vista práctico, suspender momentáneamente su efectividad y buscar razones para justificar la resistencia activa. Bien están la libertad de la pluma y las quejas respetuosas, pero de la legitimidad del poder actualmente existente no cabe ni dudar[130].

Obviamente, la tajante postura kantiana frente al derecho de resistencia, que parece endurecerse con el paso de los años, ha ocasionado ríos de tinta[131], no sólo por la desorientación causada entre los conocedores de la ética crítica y de la Introducción a la *Rechtslehre*, sino porque es éste un tema familiar a cuantos se ocupan actualmente de la desobediencia civil[132]. La pregunta por un posible «*derecho* del pueblo o del individuo, apoyado en proposiciones del derecho racional o en la constitución positiva, a resistir al poder del Estado bajo ciertos presupuestos»[133], despierta el interés de cuantos se preguntan por la legalidad o por la moralidad de la desobediencia civil.

En el caso de Kant, múltiples razones se han aducido para justificar su negativa: el temor a la censura, una ciega defensa del Estado prusiano, la triste experiencia de la revolución francesa, el pragmatismo de quien, deseando realizar la libertad en las soberanías históricas, va aproximando paulatinamente las ideas de eficacia pragmática y de legitimidad[134]. Con objeto de poner fin a este apartado, me permitiré alguna sugerencia al respecto.

El problema del derecho de resistencia, en el caso de Kant, nos remite, desde la filosofía jurídico-política a la filosofía de la religión y de la historia, inscritas ambas en el amplio marco de la te-

leología moral[135]. Tres factores configuran el punto de partida de la reflexión: la idea racional del mal radical, que consiste en la inversión del corazón[136]; el mandato de la razón práctico-moral que prescribe la autonomía y prohíbe la guerra; y el hecho de que la razón moral se esté realizando ya en la historia, sea a través de la Naturaleza o la Providencia, sea con ayuda de los mecanismos estatales, ideados por un pueblo de demonios, sea a través del progreso moral[137]. Alcanzar la doble meta de la teleología moral —la conversión del corazón y la realización del derecho de los hombres— exige *continuidad*, y no ruptura, en la realización dialéctica de la razón moral, presente ya en la historia; supone conservar los esfuerzos racionales ya plasmados en las constituciones civiles existentes, sin renunciar utópicamente a ellos, como si la razón no enunciara un deber ser que se está realizando ya en la historia, y reformar las constituciones ya existentes con vistas a encarnar en su letra el espíritu de una república perfecta. Por suerte o por desgracia, no tienen los hegelianos que temer de los kantianos la práctica del «terror de la virtud».

5.3. LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DE LA VIRTUD

5.3.1. *¿Una ética material?*

En consonancia con el bosquejo diseñado en la Introducción general a la obra, la segunda parte de *La Metafísica de las Costumbres* se ocupa de aquellas leyes de la libertad para las que es posible una legislación interna y que reciben el nombre de «éticas». Si el derecho tiene como misión defender la libertad externa, la *Tugendlehre* se propone defender la libertad interna frente a sus enemigos internos. De ahí que la coacción, inseparable de la doc-

trina de los deberes, se piense aquí como *autocoacción*. Con ello nada añadimos a las anteriores elaboraciones de la ética crítica, que ven también en la autocoacción la forma del imperativo moral: autonomía y autocoacción, en el caso de seres cuya voluntad no se adecúa a la ley racional sin resistencia, son conceptos inseparables[138].

Sin embargo, la *Tugendlehre* despierta, por su forma y por su contenido, ciertas sospechas. Frente a la *Grundlegung* o la *Crítica de la razón práctica*, empeñadas en la tarea de expresar en conceptos el giro copernicano en materia moral, empeñadas en mostrar que la *forma de la voluntad*, y no su objeto, es el único punto de partida legítimo para una ética que no desee desvirtuar la moralidad, la *Tugendlehre* parece olvidar el giro y recrearse en conceptos tan alejados de una ética formal como son los de *materia, objeto* y *fin* del arbitrio; en suma, parece recrearse en un *a priori material*. El punto constante de referencia, con respecto al cual se muestran las oportunas divergencias, no son ahora las éticas heterónomas, sino el derecho: las diferencias entre los deberes de virtud y los jurídicos. Y en el contexto de este afán comparativo, la *Tugendlehre* hará un extraño descubrimiento: frente a los deberes jurídicos, preocupados por la *forma* en la relación de los arbitrios, a la ética interesa la *materia* del arbitrio, determinable *a priori; la ética es, frente al derecho, material*[139].

Cierto que el prólogo mismo reconoce que no hay principios morales si partimos de la materia de la voluntad (de su fin) y no de su forma (la ley), pero después el esfuerzo ético se dedica a aclarar —a diferencia del derecho— qué *fines debe* proponerse el arbitrio libre. Precisamente, obligar a un sujeto a proponerse un fin es imposible para la legislación externa, de ahí que sólo a la legislación interna —ética— esté encomendada la tarea de obligar al arbitrio a proponerse fines. Es ésta, como sabemos, una cuestión de libertad interna, una cuestión del hombre y no del ciudadano.

La defensa de la libertad interna requiere, pues, determinar aquellos fines que el arbitrio debe hacer suyos porque la razón práctica ordena como deber perseguirlos. Pero además estos «fines que son a la vez deberes» nos servirán como hilo conductor para ir diseñando el cuadro de *virtudes* indispensable para alcanzarlos. Porque, si bien la doctrina de las costumbres supone autonomía, en el caso de un ser cómo el hombre, cuya voluntad no se pliega inmediatamente a la razón, la autonomía supone *autocracia*; supone la conciencia de la capacidad de dominar las propias inclinaciones para alcanzar los fines que la razón propone. El ideal de hombre es el ideal estoico del sabio, no el ideal del santo[140]. De ahí que la *Tugendlehre*, propia para hombres y no para santos, se esfuerce por detectar, no sólo los fines de la razón, sino también los *deberes* que mandan perseguir tales fines y las virtudes que es preciso cultivar para alcanzarlos. Ciertamente, un propósito semejante no deja de tener sospechosas consecuencias en cuanto al contenido y en cuanto a la forma.

En cuanto a la forma porque, tras una amplia y valiosa Introducción, la *Tugendlehre* se estructura escolarmente en un cuadro de deberes y de virtudes que, acompañados de los usuales términos latinos, no parecen situarnos ante una ética formal. A mayor abundamiento, el «descubrimiento» de que —como veremos— la ética versa sobre deberes amplios, que orientan las acciones a través de las máximas, pero no prescriben directamente las acciones, hace necesaria como parte integrante una casuística, propia del Juicio, y por ello Kant introduce «fragmentariamente», al hilo de los diferentes deberes, unas cuestiones casuísticas que dan a la *Tugendlehre* una apariencia escolar, reforzada por la presencia del célebre «catecismo moral» en las últimas páginas de la obra.

En cuanto al contenido, la *Tugendlehre* despierta sospechas porque el formalismo ético parece abandonarse por un «materialismo» de los fines; porque la ética de la buena voluntad parece sacrificarse en aras de una moral de los deberes concretos; porque la

ética de aquella «brújula» moral —el imperativo categórico—, capaz de poner en cuestión toda eticidad, parece disolverse en una moral que refleja las virtudes concretas de una época y lugar concretos; porque la ética postconvencional de principios, que irrumpía en el proceso evolutivo de la conciencia moral, retrocede hacia una ética del *ethos* concreto; porque la «*autotelía*» de la voluntad[141] parece relegada en aras de una nueva *antropología metafísica*: de nuevo leemos el deber en una imagen concreta del hombre[142]. La ética se convierte, en definitiva, en la *vertiente axiológica de la antropología*.

Cierto que tales sospechas son saludadas en ocasiones con el regocijo de quienes ven en la *Tugendlehre* una «segunda moral kantiana», superadora del rigorismo inicial[143]. En ella hacen su aparición, además de los conceptos citados, la felicidad como fin que es a la vez un deber —aunque sea la felicidad ajena—; la propia perfección, de raigambre estoica y wolffiana, desechada anteriormente como fundamento de determinación de la voluntad; la necesidad de cultivar un ánimo alegre en el cumplimiento de la virtud, y un conjunto de virtudes que hacen amable la bondad. El rigor de la *Crítica* se ha dulcificado y vuelven a entrar en escena cuantos conceptos han ido componiendo a lo largo de la historia el ámbito moral. Incluso señalando qué lugar ocupa en la ética una religión dentro de los límites de la mera razón[144]. Son todas éstas, pues, novedades de la *Tugendlehre*, que para un sector la hacen rechazable por parecer una ética acrítica, mientras que para otro sector la hacen atractiva por superar el rigorismo crítico. Por nuestra parte, vamos a mantener también una propuesta: la *Tugendlehre* no supone una disolución de la ética crítica, sino que pretende complementar una ética que en su factura anterior resultaba excesivamente modesta. A la tarea de fundamentar debía suceder, como dijimos, la de indagar la posible aplicación del principio moral. Si en esta indagación Kant se muestra hijo de su época y de la tradición estoica, no es menos

cierto que, al menos en la intención, el valor de la humanidad en la propia persona y en la de los semejantes sigue siendo el criterio para distinguir la virtud del vicio.

5.3.2. *Eleuteronomia, teleología moral y autocracia*

La *Tugendlehre* mantiene su fidelidad a los principios críticos y por ello continúa rechazando la eudemonía como principio moral. Por el contrario, el principio moral debe identificarse con la eleuteronomia —con el principio de la libertad de la legislación interior— si no queremos que se produzca la eutanasia de la moral. En definitiva, considerar a la felicidad como móvil moral no es fruto sino del afán cientificista de explicar incluso la totalidad de la acción humana desde la razón teórica, que sólo sabe de conexiones causales: quien es incapaz de asumir la perspectiva desde la que los hombres imponen sus propias leyes, querrá explicar la moral desde el juego de las inclinaciones, consideradas biológica, psicológica o sociológicamente. El afán «teoricista» es, pues, una barrera insalvable para acceder reflexivamente al principio de moralidad. Ahora bien, en la *Tugendlehre* la eleuteronomía, descubierta en los anteriores trabajos de ética crítica, exige reflexionar sobre el concepto *de fin*.

Ciertamente, este concepto estuvo presente en las anteriores obras de ética crítica y además con diversas acepciones. En principio, podríamos distinguir con Clostermann entre un «fin-fundamento» de las acciones y un «fin-consecuencia» de las acciones buenas, que consistirá en el *summum bonum*[145]. Con el mismo Clostermann y con H. Cohen podríamos añadir que, si bien el fundamento de la acción buena no puede ser sino la forma de la ley, cabría hablar de un fin-fundamento en la medida en que es posible deducir de la forma misma de la legislación moral una materia pura *a priori* de la ley[146], que se identificará con un reino

de seres autolegisladores[147]. Ahora bien, todavía podemos puntualizar por cuenta propia que otros dos conceptos de fin son esenciales tanto en la *Grundlegung* como en la segunda Crítica: el de un fin, dado por la Naturaleza a la razón, y que consiste en la creación de una voluntad buena, y un *fin* limitativo de las acciones humanas, que se identifica con todo ser racional, fin en sí mismo[148]. Con ello, la teleología se convertirá en la clave de la ética crítica y, como quiere H. Cohen, el par de conceptos «medio/fin» se mostrará como específicamente ético frente al par teorético «causa/efecto»[149]. ¿En qué consistirá, pues, la novedad de la *Tugendlehre* a este respecto? A mi juicio, en tematizar directamente el concepto de fin, enumerando una buena cantidad de fines, a los que se designa a su vez como deberes, y en hacer de la humanidad, no sólo un fin limitativo de las acciones humanas, sino también *positivo*.

En lo que a los «fines que son a la vez deberes» se refiere, su tematización viene urgida por el pugilato que se inició en el período crítico entre la razón y las inclinaciones. Puesto que no hay acción racional alguna que no persiga un fin, y puesto que las inclinaciones tienden irremediablemente a fines, la razón ha de ofertar sus propios fines si es que tiene que haber acciones libres. De ahí que la eleuteronomía se complemente con la teleología moral y con la autocracia; de ahí que la ética, tras su tarea fundamentadora, se convierta en el *sistema de los fines de la razón pura práctica* y en una *doctrina de la virtud*.

Como sistema de los fines de la razón pura y como doctrina de la virtud, corta el paso a toda interpretación del formalismo kantiano como un intento de arropar al fisiocratismo, en la línea de G. Vlachos; pero también desautoriza a cuantos, como A. Mac Intyre, ven en la pérdida de la dimensión teleológica la causa del fracaso de la Ilustración ética; y, por último, complementa la vertiente fundamentadora de la ética crítica, haciendo de ella, a pesar de ser una ética deontológica, algo más que una ética mo-

desta, por tomar la calificación de Habermas y Apel con respecto a su propia ética. De estos puntos nos ocupamos a continuación.

5.3.3. *Teleología moral* versus *fisiocratismo*

Según G. Vlachos, entre otros, de las tres libertades que se defienden en Europa a finales del siglo XVIII (la económica, la cultural y la democrática), Kant se atiene a las dos primeras, incapaz de defender la libertad democrática[150]; de ahí que elabore un principio de moralidad lo suficiente mente formal como para poder conciliario con la ley natural.

El imperativo moral se insertaría en una antropología teleológica, que nos presenta un individuo egoísta por naturaleza, pero comprometido con la sociedad precisamente por su interés personal[151]. Es menester buscar la raíz del principio formal de la moralidad en la misma concepción dialéctica de la naturaleza humana que domina la antropología y la filosofía de la religión y de la historia, porque sería contradictorio imaginar que la ley del deber puede actuar sobre el mundo sensible sin estar implicada de algún modo en el mundo real. Kant intentaría, pues, conciliar la ley natural del interés, propia del fisiocratismo, con la ley moral, y por eso la intención moral —a juicio de Vlachos— es un elemento formal, lógicamente idéntico al principio del interés personal, considerado en su generalidad abstracta. Puesto que la economía política queda situada entre las ciencias de la naturaleza, la ley material del interés personal queda integrada en el orden natural. Pero el imperativo moral no negará la ley natural, sino que la confirmará, ya que obrando por deber, y según la ley del interés personal, los hombres erigen su acción en ley universal; de este modo cada individuo llega a reconocer que cualquier otro tiene derecho a obrar de la misma manera.

Una interpretación semejante resultaría —a mi juicio— más adecuada si se refiriera al principio jurídico que al moral. Porque, efectivamente, desde la perspectiva kantiana el derecho parte del reconocimiento de que los individuos se proponen fines, pero determina *a priori* la máxima de la acción por la que los intereses se limitan formalmente. Por el contrario, en la ética no sólo podemos decir que el imperativo moral ordena a despecho de las inclinaciones naturales, sino que el concepto mismo de deber conduce a fines ordenados por la razón, que compiten con los de las inclinaciones. La teleología moral, propuesta en la *Rechtslehre*, revela con toda claridad la imposibilidad de tener por morales los fines de las inclinaciones, porque se presenta precisamente como una doctrina moral de los fines, objetivamente válidos, que intenta frenar el posible monopolio de una doctrina pragmática de los fines, de una doctrina prudencial, sólo subjetivamente válida.

Como sabemos, la prudencia no es para Kant la virtud moral por excelencia, sino mera habilidad técnica, dirigida por la razón técnico-práctica, que pertenece en definitiva al ámbito teórico, porque extrae sus fines de la naturaleza. Una doctrina pragmática de los fines requiere como base una antropología empírica y no una metafísica de las costumbres. El fisiocratismo no excedería sus límites.

En efecto, el ámbito de la obligación ética se extiende a dos tipos de deberes: 1) un deber único, que se refiere al elemento formal de la determinación de la voluntad y que consiste en la intención virtuosa, que ha de acompañar a todas las acciones morales, y 2) los deberes de virtud, que se refieren a fines —a la materia del arbitrio— que son a la vez deberes. Frente a los intentos de conciliar el principio del egoísmo con el principio moral, la capacidad de la razón para dominar las inclinaciones es un homenaje rendido por Kant a una tradición helénica, especialmente

estoica; pero para ello es menester atribuir a la razón fines específicos, que dan origen a las virtudes.

5.3.4. *Virtud como fortaleza. Autonomía y autocracia*

En la tradición griega homérica y ética la virtud se presenta en muy buena medida como «excelencia del carácter»[152]; sin embargo, el estoicismo incide en su vertiente ascética: la virtud es fortaleza y elevación del ánimo frente a los impulsos irracionales y frente a los azares de la fortuna. Y es esta tradición «viril» de la virtud la que Kant acoge[153], uniendo a los dos «adversarios» del ánimo —los impulsos y la fortuna— en una raíz común: la ley de la naturaleza por la que se rigen. Para combatirlos se precisa una verdadera autocoacción, porque no se trata de que una inclinación supedite a las otras, sino de someterlas a todas según un principio de libertad interna. La virtud se presenta entonces como «fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber», como «la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia [...] al adversario de la intención moral en nosotros»[154].

Ahora bien, si la virtud no puede entenderse como excelencia del carácter, tampoco le conviene la identificación con la mera habilidad, porque las habilidades, adquiridas mediante ejercicio, pueden llegar a convertirse en un producto de la razón técnica si terminan por rehuir la reflexión. Y es éste uno de los actuales puntos de fricción entre algunos neokantianos, neoaristotélicos y neohegelianos, porque la eticidad sustancial resultará sospechosa para quien teme a la costumbre, mientras que desde las filas contrarias se responde que la apelación a la conciencia, a la brújula del imperativo, sólo es necesaria cuando se introduce una convicción que se separa de la mayoría. La ética de la eticidad supondría un mundo en el que se confía, de modo que sólo en los

casos límite es menester decidir desde la propia conciencia. Sin embargo, en la ética kantiana estos casos parecen ser los normales, ya que presupone una concepción newtoniana del mundo en la que no hay caminos ya trazados, en la que no existe lo ya conocido. Por eso es necesaria una brújula[155] y por eso es imposible entender la virtud como habilidad: porque el hombre siempre habrá de enfrentarse a nuevos caminos.

Sin embargo, el hecho de bosquejar un cuadro de virtudes parece contradecir al formalismo universalista del imperativo. ¿Fijar de una vez por todas un cuadro de virtudes no supone consagrar el ideal de hombre de una época y convertir la brújula del imperativo en un instrumento superfluo?

5.3.5. *Deberes de obligación amplia y deberes de obligación estricta*

Según la *Tugendlehre*, son deberes de virtud aquellos fines que son a la vez deberes, mientras que el deber que se refiere a lo formal de la obligación, a la intención virtuosa, no es un deber de virtud, sino válido para todas las acciones. Esta distinción permite a la *Tugendlehre* tomar partido en la disputa clásica sobre la unicidad o la multiplicidad de las virtudes: la virtud, entendida como conformidad de la voluntad con el deber, es una y la misma, como todo lo formal. Pero, atendiendo al fin, a lo material, hay tantas virtudes como fines que son a la vez deberes[156]. Ahora bien, el cuadro de deberes referentes a fines de la razón no fija un orden moral claramente perfilado, porque los deberes éticos, a diferencia de los jurídicos, son deberes de obligación amplia. Y con ello entramos en uno de los puntos más delicados de la filosofía práctica kantiana[157].

Siguiendo la analogía de la distinción geométrica entre lo recto y lo curvo, y puesto que el derecho se refiere —como el espa-

cio— a la legislación exterior, dirá Kant que el derecho quiere determinar a cada uno lo suyo con precisión matemática[158], mientras que la doctrina de la virtud deja un espacio para las excepciones; y ello nos lleva a la compleja distinción entre deberes perfectos e imperfectos, deberes de obligación amplia y deberes de obligación estricta.

Tal distinción apunta ya en la *Grundlegung*, en la que, tras anunciar la segunda formulación del imperativo categórico, se dice que son deberes perfectos los que «no admiten excepción en favor de las inclinaciones»[159]. Más adelante volverá nuestro autor a la contraposición de deberes, pero denominándoles «amplio» y «estricto»: el primero es ineludible, mientras que el segundo es meritorio. En el primer caso se prohíbe seguir las máximas cuya universalización tendría como resultado una contradicción con el pensamiento, mientras que en el segundo se prohíbe seguir aquellas máximas cuya universalización tendría por resultado la contradicción con la voluntad.

Sin embargo, el texto de *La Metafísica de las Costumbres* a que últimamente hemos aludido atribuye a los deberes jurídicos el estatuto de deberes perfectos y a los deberes de virtud el estatuto de deberes imperfectos. Y la división de los deberes según la relación objetiva de la ley con el deber, confirma tal atribución[160]. Desde esta perspectiva serían deberes perfectos los que se refieren al derecho de la humanidad y de los hombres, vienen acompañados por una coacción externa —en lo que Kant se adheriría a la tradición iusnaturalista— y pueden exigir precisión en el cumplimiento, excepto en el caso del *ius aequivocum*; mientras que los deberes imperfectos se referirían al fin de la humanidad y de los hombres, estarían exentos de coacción externa y no podrían excluir un espacio para las excepciones.

Ahora bien, aquí se encierra a todas luces una paradoja, porque un deber que dejara un espacio libre para las excepciones no se expresaría a través de un imperativo categórico. Por ello la

Tugendlehre intentará aclarar la naturaleza de los deberes de virtud, en el siguiente sentido: el derecho puede exigir precisión porque legisla para las acciones, mientras que la ética legisla para las máximas de las acciones; de ahí que el derecho pueda precisar cómo debe realizarse la acción y hasta dónde es menester llegar en su cumplimiento, mientras que la ética sólo puede orientar las máximas de la conducta hacia una legislación universal[161]. Ahora bien, esta cualificación es meramente negativa, porque el descubrimiento de la contradicción sólo muestra que una máxima no puede cualificarse como ley moral; por tanto, cuando la contradicción no se produce, se abre el amplísimo espacio de la posibilidad[162]. ¿No hay, entonces, una legislación positiva para las máximas de las acciones?

Con todos los riesgos que ello supone de acabar defendiendo un «materialismo» para la ética y un «formalismo» para el derecho, la imperfección deóntica para la primera y la perfección deóntica para el segundo, la *Tugendlehre* se decide a señalar un criterio para la legislación positiva: el fin que es a la vez deber establece una ley para las máximas de las acciones, porque exige subordinar los fines subjetivos a los objetivos. Con ello, se elimina la arbitrariedad de las acciones porque, al entrar en competencia los fines subjetivos con el objetivo, el fin que es deber nos obliga a convertir en deber la máxima correspondiente; pero, por otra parte, queda un amplio espacio en manos del sujeto, porque es él quien debe decidir «cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber»[163]; y es también él quien debe decidir, cuando se produce un conflicto entre máximas positivas, por cuál debe optar y cuál debe ser relegada. Porque así como la contradicción muestra sencillamente la imposibilidad, y los mandatos por ella acuñados son prohibiciones, los fines objetivos inspiran una legislación positiva, pero sin poder determinar *a priori* cuántas energías debe invertir el su-

jeto en perseguirlos ni cuáles debe elegir en el caso de que entren en conflicto.

No se trata, pues, de abrir un ámbito para las excepciones, sino de ampliar el margen de decisión de los individuos concretos, al ofrecerles como criterio de moralidad, no sólo un test negativo (el imperativo), sino también un objetivo positivo (la humanidad); al interpretar el carácter de fin en sí mismo de cada hombre, no sólo como fin limitativo de las acciones humanas, sino como una tarea a realizar, porque «es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general»[164] Indudablemente, el kantismo es un humanismo, pero es *La Metafísica de las Costumbres* la que propone al hombre como tarea y no sólo como límite.

5.3.6. ***No una ética mínima, sino una antroponomía***

Una de las más pregnantes éticas «kantianas» de nuestros días, la ética discursiva, ha hecho pública confesión de modestia en ocasiones, afirmando que una ética deontológica, formalista, universalista y cognitivista, no puede ocuparse más que de la vertiente del fenómeno moral ligada a las normas. Ésta es la vertiente racional y universalizable de lo moral, mientras que el ámbito de los fines, los móviles, los bienes, las virtudes y la aplicación prudencial de normas, deben quedar en manos de otras ciencias, de la estética, de la religión y de los afectados por las normas. La ética, en su modestia, debe limitarse a fundamentarlas y a bosquejar un marco para su aplicación[165]. Obviamente, no es éste el momento de analizar si la ética discursiva es demasiado modesta[166] con respecto a sus propias posibilidades, pero sí el de apuntar que no siempre una ética acuñada por tales características ha tenido pretensiones igualmente modestas. Al menos en el caso del creador de este tipo de éticas puede decirse que in-

tentó construir, más que una ética de mínimos, una auténtica *antroponomía*, una auténtica imagen normativa de hombre, extraída desde los principios del deber. Puede decirse que, a través de *La Metafísica de las Costumbres*, la deontología kantiana da lugar a una antroponomía. El camino, sin embargo, empezó a bosquejarse en el período crítico.

En principio, la ética kantiana, aún tomando como punto de partida el deber, no considera ajeno a su ámbito el concepto de bien. Y no sólo porque la segunda Crítica dedique un apartado a los conceptos de bien y mal, sino porque la reflexión toda de la *Grundlegung* gira en torno al concepto de bien específicamente moral: el concepto de buena voluntad, que se identifica como lo «moralmente» bueno, lo bueno sin restricción. La reflexión ética empezará, pues, su andadura en esta conciencia vulgar de lo moralmente bueno.

La bondad moral nos llevará de la mano a un nuevo concepto que una ética modesta parece ignorar: el *móvil* de la acción moral. Porque es imposible caracterizar las normas morales sin discutir el tipo de obligación que imponen al sujeto. Distinguir la moral del derecho como dos procedimientos exige recordar que la primera se las ha con la dimensión interna y que exige un móvil específico, que la ética debe desentrañar. Desde esta interioridad es menester bosquejar una *estética* moral, que reflexione sobre las condiciones subjetivas de la receptividad para las normas morales[167], así como una *teleología moral*, opuesta a la prudencial, que señale fines específicamente morales desde el concepto de deber. En este sentido, como ya apuntamos, no alcanzaría a Kant la crítica de A. Mac Intyre de que la Modernidad relegó la teleología, destruyendo el puente entre el hombre tal como es y las normas que deben domeñarle. La teleología configura el núcleo de la ética kantiana desde conceptos como los de una buena voluntad, fin en sí mismo —limitativo e incitativo—, *bonum consummatum* y fin que es a la vez deber. Contando con ellos, accede-

mos a dos nuevos conceptos, ajenos a las éticas modestas: las categorías de *virtud* y *valor*.

Las virtudes resultan —junto con la virtud de procurarse una buena intención— de admitir fines específicamente racionales, fines cuya consecución exige por parte del hombre una auténtica fortaleza. Pero ¿qué puede motivar a un hombre para tratar de adquirirla?, ¿cuál es el punto de contacto entre los fines subjetivos y el arbitrio? La percepción del valor de la humanidad, sea en la propia persona o en la ajena, aproxima la ley moral a la intuición[168] y de ahí que no falte razón a Ch. Taylor cuando afirma que las éticas formales pueden reconstruirse desde una dimensión axiológica, no diría yo de bienes, sino de valores[169]. El hombre, como fin en sí mismo, en su doble funcionalidad —limitativa e incitativa— es la clave axiológica de una ética, que quiere rendir tributo a la riqueza de un fenómeno llamado «moral».

6. EDICIONES QUE TOMAMOS COMO BASE EN LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Habida cuenta de que en vida de Kant se publicaron dos ediciones de cada una de las partes de *La Metafísica de las Costumbres*, resulta siempre problemático decidir cuál de ellas debe tomarse como base, tanto para una traducción como para una impresión; tanto más cuanto que entre ellas no existen importantes diferencias de contenido, sino sólo variantes estilísticas[170]. En nuestro caso, nos hemos atenido al texto de la Academia de Berlín, a cargo de P. Natorp (VI, 203-493), que opta por la primera edición, tanto en el caso de la *Rechtslehre* como en el de la *Tugendlehre*. La opción nos parece justificada, por una parte, por el carácter canónico de la edición de la Academia, pero, por otra, porque las

razones de Natorp para optar por la primera edición en ambos casos nos han resultado convincentes.

En efecto, hasta la aparición de las ediciones de Natorp y Vorländer, los editores recurrieron a la segunda edición de la obra. Y ésta es la regla que sigue también comúnmente la Academia de Berlín[171], cuando entiende que la última edición contiene rectificaciones introducidas por Kant. Sin embargo, en este caso Natorp llega a afirmar con seguridad que la intervención de Kant en la segunda edición de la *Rechtslehre* se limita al Apéndice y a una aclaración de la palabra «lesión»[172], motivada por la recensión de Göttingen, y que las rectificaciones aparecidas en la segunda edición de la *Tugendlehre* proceden con toda seguridad de amigos y discípulos de Kant. Por ello hemos creído conveniente seguir para nuestra traducción la edición de Natorp (1907-1914), que recoge la de 1797, aceptando los cambios de la segunda edición sólo cuando introducen claras mejoras. Puesto que Natorp reseña todas las variantes existentes entre las dos ediciones, así como variantes introducidas por Mellin, Hartenstein, Schubert, por sus colaboradores —Gorland, Vorländer, Nolte y Stammler — y tiene en cuenta observaciones de Schöndörfer y Vorländer, seguimos el texto al cuidado de Natorp e introducimos las variantes que consideramos aclaradoras, reseñando los cambios en nota cuando suponen una cierta novedad con respecto al texto canónico (son difíciles de inferir de él directamente) y resultan relevantes para la traducción.

En lo que a la puntuación se refiere, hemos intentado mantenerla mientras no ha resultado un obstáculo para la intelección en la versión castellana, y nos hemos visto obligados a suprimir algunas de las variedades de tipos de letra que aparecen en la edición canónica por razones de imprenta.

Por último, es menester advertir que las notas a las que se hace referencia mediante *asteriscos* son del propio Kant; aquellas a las

que se hace referencia mediante números, han sido introducidas por los traductores.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, «Sobre el concepto de república», en I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid 1985, pp. XXIII-XXXIII.

ANDERSON, G.: «Die "Materie" in Kants Tugendlehre und der Formalismus der Kritischen Ethik», *Kant-Studien*, XXVI, 3-4 (1921), pp. 289-311.

— «Kants Metaphysik der Sitten - ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule», *Kant-Studien*, XXVIII, 1-2 (1923), pp. 41-61.

BATSCHA, Z.: (Hrsg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1976.

BAUCH, B.: «Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie», *Zeitschrift fiir Rechtsphilosophie*, 3/1921, pp. 1-26.

BITTNER, R., y CRAMER, K. (Hrsg.): *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt, 1975.

BOBBIO, N.: *Diritto e Stato nel Pensiero di E. Kant*, 2.ª ed., Torino, 1969.

— «Deux Notions de la liberté dans la pensée politique de Kant», en E. WEIL *et alii, La Philosophie politique de Kant*, París, 1962, pp. 105-118.

BORRIES, K.: *Kant ais Politiker*, Leipzig, 1928.

BOTHE, M.: *Das Verhältnis von Moral und Politik bei Kant, Herder, Fichte und Hegel*, Leipzig, 1944.

BRANDT, R.: *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, 1974.

BUCHDA, G.: *Das Privatrecht I. Kants*. Diss., Jena, 1929.

BURG, P.: *Kant und die Franzosische Revolution*, Berlín, 1974.

BUSCH, W.: *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1786*, Berlín, 1979.

CERRONI, U.: *Kant e la fondazione della categoría giuridica*, Milano, 1972.

COHEN, H.: *Kants Begründung der Ethik (nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte)*, 2.ª ed. corregida y aumentada, Berlin, 1910.

CORTINA, A.: *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, 1981.

DEGGAU, H. G.: «Ein Aktualisierungsversuch der politischen Philosophie Kants», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 5/1980, pp. 58-64.

— Die Aporien der Rechtslehre Kants, *Stuttgart, 1983*.

DELBOS, V.: *La Philosophie pratique de Kant*, 3.ª ed., París, 1969.

DELEKAT, F.: «Das Verhältnis von Sitte und Recht in Kants grosser "Metaphysik der Sitten" (1797)», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12 (1958).

DIEMER, A.: «Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants», *Kant-Studien*, 45 (1953/54), pp. 21-32.

DIETZE, G.: *Kant und der Rechtsstaat*, Tübingen, 1982.

DREIER, R.: «Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants», en *Recht - Moral - Ideologie*, Frankfurt, 1981.

DULCKEIT, G.: *Naturrecht und positives Recht bei Kant*, Leipzig, 1932.

EBBINGHAUS, J.: «Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung», en *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, pp. 161-193.

— «Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus», en G. PRAUSS (Hrsg.), *Kant - Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973, pp. 322-336.

— Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit, *Bonn, 1968*.

— «Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten», en G. PRAUSS (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln, 1973, pp. 274-291.

FEUERBACH, P. J. A.: *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Giessen, 1797 (reproducción del original, Darmstadt, 1967).

FUNKE, G.: «"Achtung fürs moralische Gesetz" und Rigorismus/Impersonalismus-Problem», Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974 (hrsg. von G. Funke), Berlín, 1974.

GIERKE, O.: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1913.

GONZÁLEZ VICÉN, F.: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952.

GOYARD-FABRE, S.: *Kant et le problème du Droit*, París, 1975.

GRABAU, M. J.: «Kant's Conception of a "Metaphysics of Morals"», *Review of Metaphysics*, 15 (1962).

GREGOR, M. J.: *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the «Metaphysik der Sitien»*, Oxford, 1963.

HAENSEL, W.: *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín, 1926.

HELLER, A.: «La "primera" y la "segunda" ética de Kant», en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984, pp. 21-96.

HENRICH, D.: «Die Deduktion des Sittengesetzes», en: A. SCHWANN, *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112.

— «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft», en G. PRAUSS (Hrsg.), *Kant - Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handlen*, Köln, 1973, pp. 223-254.

— «Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat», en KANT-GENTZ-REHBERG, *Über Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1967, pp. 7-36.

HESS, H. J.: *Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierharkeit*, Bonn, 1971.

HOFFE, O.: «Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriss», *Neue Hefte für Philosophie*, 17 (1979), pp. 1-36.

HOFFMEISTER, J.: *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Tübingen, 1934.

KAULBACH, F.: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, 1982.

KERSTING, W.: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/New York, 1984.

— «Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 8/1983, pp. 1-27.

KLEIN, H. D.: «Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik», *Kant-Studien*, 60 (1969), pp. 183-197.

KOPPER, J.: «Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht», *Kant-Studien*. 52 (1960/61), pp. 283-294.

KRAUS, H.: *Das Problem internationaler Ordnimg bei I. Kant*, Berlín, 1931.

KÜHL, K.: *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg, 1984.

LAUPICHLER, M.: *Die Grundsätze der materialen Ethik Kants*, Berlín, 1931.

LEHMANN, G.: *Kants Tugenden. Neue Beyträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin/New York, 1980.

LISSER, K.: *Der Begriff des Rechts bei Kant*. Mit einem Anhang über Cohen und Görland, Berlín, 1922 (trad., México, 1969).

LUDWIG, B.: «Einleitung» a I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg, 1986, pp. XIII-LIV.

— Kants Rechtslehre. *Hamburg, 1987*.

LUF, G.: *Freiheit und Gleichheit - Die Aktualität im politischen Denken Kants*. Wien/New York, 1978.

LUMIA, G.: *La dottrina kantiana del diritto e dello stato*, Milano, 1960.

MAUTNER, Th.: «Kants Metaphysics of Morals. A Note on the Text», *Kant-Studien*, 72 (1981), pp. 356-359.

MENZER, P.: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlín, 1924.

MESSER, A.. *Kants Ethik*, Leipzig, 1909.

METZGER, W.: *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917.

MÜNCH, F.: «Das heutige Völkerrecht und Kant», *Jahrbuch der Albertus-Universität* Königsberg/Pr. XIX (1969), pp. 79-91.

MURPHY, J. G.: *Kant and the Philosophy of Right*, London, 1970.

NATORP, P.: «Einleitung» a I. KANT, *Metaphysik der Sitien*, Berlín 1907/1914, pp. 517-526 y 526-529.

OBERER, H.: «Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre», *Kant-Studien*. 64 (1973), pp. 88-102.

— «Ist Kants Rechtslehre Kritische Philosophie?», *Kant-Studien*, 74 (1973), pp. 218-224.

PATÓN, H. J.: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, 1946.

PHILONENKO, A.: «Introduction» a E. KANT, *Métaphysique des moeurs*, Première Partie, París, 2.ª ed., 1979, pp. 27-77; deuxiéme partie, París, 1968, pp. 7-39.

— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, 1968.

— «L'idée de progrés chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79 (1974), pp. 433-456.

RIEDEL, M.: «Die Aporie von Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags», en G. PRAUSS (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Koln, 1973, pp. 337-349.

RILEY, P.: «On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists», *Political Theory*, 1 (1973), pp. 450-471.

— «Kant on Will, "Moral Causality" and the Social Contract», *The Modern Schoolman*, 2 (1977), pp. 107-121.

— Kant's Political Philosophy, *Totowa, 1983*.

RITTER, Chr.: *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt, 1971.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «Estudio preliminar» a I. KANT, *Teoría y práctica*, Madrid, 1986, pp. IX-XXXIX.

RUZICKA, R.: «Moral, Naturrecht und positives Recht bei Kant», en H. HOLZHEY y G. KOHLER (Hrsg.), *Verrechtlichung und Verantwortung*, Bern, 1987, pp. 141-157.

SAAGE, R.: *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1973.

SANER, H.: *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, tomo I, *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischen Denken*, München, 1967.

SCHINK, W.: «Kant und die stoische Ethik», *Kant-Studien*, 18 (1913), pp. 419-475.

SCHRECKER, P.: «Kant et la Révolution Française», en *La Révolution de 1789 et la pensée moderne*, París, 1940, pp. 266 ss. (también en *Les Doctrines politiques modernes*, New York, 1947, pp. 181 y ss.).

SEIDLER, M. J.: *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, Saint Louis, 1981.

SHELL, S. M.: *The Rights of Reason. A Study of Kants Philosophy and Politics*, Toronto, 1980.

SILBER, J. R.: «Procedural Formalism in Kant's Ethics», *Review of Metaphysics*, 27 (1974), pp. 253-273.

TRUYOL Y SERRA, A.: «Presentación» a I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, 1985, pp. IX-XXII.

VILLEY, M.: «Préface» a E. KANT, *Metaphysique des moeurs*, Premiére Partie, 2.ª ed., 1979, París, pp. 7-26.

VLACHOS, G.: *La pensée politique de Kant*, París, 1962.

VORLÄNDER, K.: «Einleitung» a I. KANT, *Metaphysik der Sitien*, Hamburg, 4.ª ed., 1922, pp. IX-LI.

— «Kants Stellung zur Franzosischen Révolution», en *Philosophische Abhandlungen*, Berlín, 1912, pp. 247-269.

— Kant un der Gedanke des Völkerbundes, *Leipzig, 1919*.

VUILLEMIN, J.: «On Lying. Kant and B. Constant», *Kant-Studien*, 73 (1982), pp. 412-424.

WEIL, E. *et alii* (éd.): *La Philosophie Politique de Kant*, París, 1962.

WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*, Oxford, 1983.

WOLZENDORFF, K.: *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau, 1916.

LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

ESCRITA POR

IMMANUEL KANT

PRIMERA PARTE

PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DEL DERECHO

PRÓLOGO 205

A la crítica de la razón *práctica* debía seguir el sistema, la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud* (como réplica de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza*, ya publicados); con tal fin la siguiente introducción presenta y configura en parte la forma del sistema en ambas.

La *doctrina del derecho*, como primera parte de la doctrina de las costumbres, es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse la *metafísica del derecho*. Ahora bien, puesto que el concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia), y por tanto, un *sistema metafísico* del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos, para completar la división (lo cual es una exigencia ineludible para construir un sistema de la razón), y puesto que, sin embargo, la división perfecta de lo *empírico* es imposible, y, cuando se intenta (al menos aproximadamente), tales conceptos no pueden entrar como partes integrantes en el sistema, sino sólo como ejemplos en las observaciones, sólo la expresión *principios metafísicos de la doctrina del derecho* será adecuada para la primera parte de la metafísica de las costumbres: porque, con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sis-

tema y no el sistema mismo. Por tanto, también aquí, como en los (anteriores) principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, procederemos del siguiente modo: ofreceremos en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado *a priori*, pero los derechos referidos a 206
casos particulares de la experiencia, en las observaciones a veces prolijas; porque, en caso contrario, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica.

No tengo mejor modo para precaverme o librarme de la frecuente acusación de oscuridad, incluso de una premeditada falta de claridad —con apariencia de profundidad— en la exposición filosófica, más que aceptando gustoso lo que el *señor Garve*[1], un filósofo en el auténtico sentido de la palabra, impone como deber a cualquier escritor, preferentemente al que filosofa, sólo que, por mi parte, me limito a cumplir esta exigencia cuando lo permita la naturaleza de la ciencia que hay que rectificar y ampliar.

Este hombre sabio exige acertadamente (en su obra titulada *Vermischte Aufsätze*, p. 352 y s.) que toda doctrina filosófica —si el autor no quiere aparecer como sospechoso de oscuridad en sus conceptos— tenga que poder *popularizarse* (acercarse a la sensibilidad lo suficiente como para comunicarse universalmente). Lo concedo gustoso, sólo exceptuando el sistema de una crítica de la facultad racional misma y todo aquello que sólo puede justificarse mediante su determinación: porque esto es cuestión de la distinción, en nuestro conocimiento, de lo sensible respecto de lo suprasensible, que no obstante corresponde a la razón. Esto no puede nunca resultar popular, así como tampoco ninguna metafísica formal; por más que sus resultados puedan hacerse totalmente evi-

dentes a la sana razón (de un metafísico, sin saberlo). No puede pensarse aquí en popularidad (lenguaje popular), sino que se ha de insistir (porque es *lenguaje de escuela*) en la *precisión* escolástica, aunque fuera también censurada por molesta: porque sólo de este modo puede inducirse a la razón irreflexiva a entenderse a sí misma con anterioridad a sus afirmaciones dogmáticas.

Pero si los *pedantes* se permiten hablar al público (desde las cátedras y en escritos populares) con palabras técnicas, que son totalmente adecuadas para la escuela, puede culparse por ello al filósofo crítico tan poco, como puede culparse al gramático por la irreflexión del verbalista (*logodaedalus*). La burla puede alcanzar aquí sólo al hombre, pero no a la ciencia.

Afirmar que antes del surgimiento de la filosofía crítica no había todavía filosofía suena arrogante, ególatra y, 207
para los que todavía no han renunciado a su antiguo sistema, denigrante. Poder denegar esta aparente arrogancia depende de la cuestión: *si puede haber más de una filosofía*. No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual[2] tiene su mérito; pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición. Así, dice el *moralista* con razón: sólo hay una virtud y una doctrina sobre la virtud, es decir, un único sistema, que une todos los deberes de virtud mediante un principio; *el químico* dice: sólo hay

una química (la de *Lavoisier*)[3], el *farmacólogo*: sólo hay un principio para el sistema de la clasificación de las enfermedades (el de *Brown*)[4], sin que, por el hecho de que el *nuevo sistema* excluya todos los demás, mengüe el mérito de los antiguos (moralistas, químicos y farmacólogos): porque sin sus descubrimientos, o incluso sus intentos fracasados, no hubiéramos logrado aquella unidad del verdadero principio de la filosofía toda en un sistema.— Por ello, cuando alguien presenta un sistema de la filosofía como su propio producto, es como si dijera: con anterioridad a esta filosofía no ha habido ninguna. Porque, si quisiera admitir que ha habido otra (y verdadera), tendría que haber habido sobre los mismos objetos dos verdaderas filosofías, lo cual es contradictorio. —Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio.

No tan significativo, aunque sin carecer totalmente de importancia, sería el reproche de que una parte esencialmente característica de esta filosofía no es, sin embargo, un producto propio suyo, sino que ha sido algo así como tomada en préstamo de otra filosofía (o matemática): tal es el descubrimiento, que pretende haber hecho un crítico de Tübingen[5], y que atañe a la definición de la filosofía en general, que el autor de la Crítica de la Razón pura hace pasar como importante producto suyo y que, sin embargo, habría sido dada hace muchos años por otro 208
autor casi con las mismas expresiones[*]. Dejo a cada cual que juzgue si las palabras *intellectualis quaedam constructio* podrían haber dado lugar a pensar en la *exposición de un concepto dado en una intuición a priori*, mediante lo cual la fi-

losofía se distingue terminantemente de la matemática. Estoy seguro de que Hausen[6] mismo se hubiera negado a aceptar esta interpretación de su expresión; porque la posibilidad de una intuición *a priori* y de que el espacio sea tal, y no una mera coexistencia de lo múltiple, recíprocamente exterior, dada a la intuición empírica (percepción) (como Wolff[7] lo define), le habría espantado, ya que con ello se habría sentido enredado en investigaciones filosóficas, que llevarían lejos. Para el sutil matemático la exposición *realizada en cierto modo por el entendimiento* no significaba más que el *trazado* (empírico) de una *línea*, correspondiente a un concepto, en el cual se atiende únicamente a la regla, pero se abstrae de las desviaciones inevitables en la ejecución; como también puede apreciarse en la geometría, en la construcción de equivalencias.

Sin embargo, de *ínfima* significación para el espíritu de esta filosofía es ciertamente el desorden que ocasionan algunos imitadores suyos, utilizando en el tráfico público del pensamiento, fuera de la Crítica de la Razón pura, términos que en ella misma no tienen que sustituirse por otros de uso corriente, desorden que merece sin duda ser reprimido, como hace el señor Nicolai[8], aunque él se contenta con no opinar sobre si deben eliminarse totalmente en su propio campo, como mera carencia de ideas encubierta. —Con todo, se presta más a la burla el *pedante impopular* que el *ignorante acrítico* (porque de hecho el metafísico que es adicto a su sistema de un modo inflexible, sin hacer caso de crítica alguna, puede contarse en la última clase, aunque ciertamente sólo voluntariamente *ignora* lo que no quiere tolerar porque no pertenece a su antigua escuela). Pero si, según la afirmación de *Shaftes-* 209
bury[9] de que es una piedra de toque no despreciable de

la verdad de una doctrina (especialmente práctica) el hecho de que soporte la *burla*, entonces, con el tiempo, debería corresponderle al filósofo crítico el turno de reírse el *último* y, por tanto, también *mejor*: cuando vea derrumbarse uno tras otro todos los sistemas de papel de aquellos que durante largo tiempo se vanagloriaron y vea extraviarse a todos sus partidarios; un destino que les aguarda inevitablemente.

Hacia el final del libro he trabajado algunas secciones con menos detalle del que hubiera podido esperarse en comparación con las precedentes: en parte, porque me parece que pueden seguirse de éstas fácilmente, en parte también porque las últimas (que conciernen al derecho público) están sometidas justamente ahora a tantas discusiones y son, con todo, tan importantes que pueden muy bien justificar el aplazamiento del juicio decisivo por algún tiempo.

Espero poder ofrecer en breve los Principios metafísicas de la doctrina de la virtud.

Tabla de la división de la Doctrina del Derecho 210

Primera parte

El *derecho privado* con respecto a los objetos exteriores (conjunto de leyes, que no precisan promulgación exterior)

Capítulo primero

El modo de tener algo exterior como suyo

Capítulo segundo

El modo de adquirir algo exterior

División de la adquisición exterior

Sección primera

El derecho real (*Sachenrecht*)

Sección segunda

El derecho personal

Sección tercera

El derecho personal de carácter real (*dinglich*)

Sección episódica

La adquisición ideal[10]

Capítulo tercero

La adquisición subjetivamente condicionada ante una jurisdicción

Segunda parte

El *derecho público* (conjunto de leyes, que precisan promulgación pública)

Sección primera

El derecho político

Sección segunda

El derecho de gentes

Sección tercera

El derecho cosmopolita

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES 211

I

Relación de las facultades del ánimo[1] *humano con las leyes morales*

La *facultad de desear*[2] es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama *vida*.

Con el deseo o la aversión están siempre unidos *en primer lugar placer* o *desagrado*, a cuya receptividad se llama *sentimiento*; pero no siempre sucede a la inversa. Porque puede haber un placer que no esté unido con ningún deseo del objeto, sino con la mera representación que nos hacemos del objeto (independientemente de que exista o no el objeto de la misma). *En segundo lugar*, tampoco el placer o desagrado respecto al objeto del deseo precede siempre al deseo, y no debe considerarse siempre como causa, sino que puede considerarse también como efecto del mismo.

Sin embargo, se llama *sentimiento* a la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación, porque ambos contienen lo *meramente subjetivo*

en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento[*] (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado); porque las sensaciones mismas, excepto la cualidad que se les añade en virtud de la constitución del sujeto (por ejemplo, de lo rojo, de lo dulce, etc.), también se refieren a un objeto como elementos del conocimiento, mientras que el placer o el desagrado (por lo rojo o lo dulce) no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto. Placer y desagrado no pueden explicarse por sí mismos más detalladamente, y precisamente por la razón citada; a lo sumo pueden indicarse las consecuencias que tienen en ciertas situaciones, para hacerlos cognoscibles en la práctica. 212

Se puede llamar *placer práctico* al que está necesariamente ligado con el deseo (del objeto, cuya representación afecta así al sentimiento): bien sea causa o efecto del deseo. Por el contrario, el placer que no está necesariamente unido con el deseo del objeto y que, por tanto, no es en el fondo un placer por la existencia del objeto de la representación, sino que únicamente se liga a la representación, podemos llamarlo placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva*. Al sentimiento de este último tipo de placer llamamos *gusto*. Por tanto, en una filosofía práctica no se tratará de él como de un concepto oriundo de ella, sino, a lo sumo, sólo *episódicamente*. Ahora bien, en lo que respecta al placer práctico, se llamará *apetito* en sentido estricto a la determinación de la facultad de desear, *a la que* ese placer tiene que preceder necesariamente como causa; pero el apetito habitual se llamará *inclinación*, y, puesto que la conexión entre el placer y la facultad de desear se llama *interés*, en la medida en que el entendimiento juzga esta conexión como válida según

una regla universal (de todos modos, sólo para el sujeto), el placer práctico es en este caso un interés de la inclinación; por el contrario, cuando el placer sólo puede seguir a una determinación precedente de la facultad de desear, es entonces un placer intelectual, y el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón; porque si el interés fuera sensible y no estuviera fundamentado 213
meramente en principios puros de la razón, la sensación tendría que estar unida al placer y, por tanto, tendría que poder determinar a la facultad de desear. A pesar de que allí donde hay que suponer un interés únicamente puro de la razón, no puede suponérsele ningún interés de la inclinación, sin embargo, para ser complacientes con el uso lingüístico, podemos atribuir a una inclinación hacia lo que sólo puede ser objeto de un placer intelectual, un deseo habitual fundado en un interés puro de la razón, inclinación que entonces no puede ser, sin embargo, la causa, sino el efecto del último interés, y que podríamos llamar *inclinación no sensible (propensio intellectualis)*.

Todavía hemos de distinguir la *concupiscencia* (la apetencia) del deseo mismo, como incitación a la determinación de éste. Ella es siempre una determinación sensible del ánimo, pero que todavía no ha llegado a convertirse en un acto de la facultad de desear.

La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación —y, por tanto, el albedrío mismo— se

encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella[3] puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.

En la medida en que la razón puede determinar la facultad de desear en general, el *arbitrio* —pero también el simple *deseo*— puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la 214
misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal. En efecto, como razón pura, aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de éste, como facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por tanto, como facultad legisladora), no puede —ya que la materia de la ley le abandona— sino convertir la forma misma de la aptitud de la máxima del arbitrio para convertirse en ley universal en ley suprema y fundamento de determinación del arbitrio, y prescribir esta ley sólo como impera-

tivo de prohibición o de mandato, dado que las máximas del hombre que proceden de causas subjetivas no coinciden por sí mismas con las objetivas.

Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón. En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo, pero en el tiempo están todos, tanto los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideremos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto.

II

Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres

En otro lugar[4] se ha demostrado que tiene que haber 215
principios *a priori* para la ciencia de la naturaleza, que se ocupa de los objetos de los sentidos externos, y que es posible, incluso necesario, establecer un sistema de estos principios, con el nombre de ciencia metafísica de la naturaleza, con anterioridad a la que se aplica a experiencias particulares, es decir, a la física. Pero esta última puede aceptar (al menos cuando se trata para ella de preservar sus proposiciones del error) varios principios como universales, basándose en el testimonio de la experiencia, aunque este último, si ha de valer universalmente en sentido estricto, tendría que derivarse de fundamentos *a priori*; así, Newton[5] admitió como fundado en la experiencia el principio de la igualdad de la acción y la reacción en la influencia recíproca de los cuerpos, y lo extendió, sin embargo, a la totalidad de la naturaleza material. Los químicos van todavía más lejos y fundamentan totalmente en la experiencia las leyes más universales de la unión y separación de las materias por sus propias fuerzas y, con todo, confían de tal modo en su universalidad y necesidad, que no temen descubrir ningún error en los experimentos que realizan apoyados en ellas.

Pero con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden *considerarse* como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos.

Si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería disparatado buscar principios *a priori* para ella. Porque, aun cuando pueda parecer que la razón aun antes de la experiencia puede comprender por qué medios podemos llegar al disfrute duradero de los verdaderos placeres de la vida, todo lo que se enseña *a priori* sobre esto es, sin embargo, o bien tautológico, o bien admitido sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría. Los impulsos naturales a la alimentación, al sexo, al reposo, al movimiento, y los impulsos (por desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conocimiento, etc., son los únicos que pueden dar a conocer, y a cada uno sólo según su modo peculiar, dónde tiene que *poner* aquellas alegrías; la misma experiencia puede enseñarle los medios para *buscarlas*. Todo aparente razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad 216
(*secundum principia generaba, non universalia*) que es además tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de su modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer, y para escarmentar, por último, sólo en cabeza propia o en la ajena.

Pero con los preceptos de la moralidad la situación es distinta. Mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones: únicamente porque, y en la medida en que, es libre y está dotado de razón práctica. La enseñanza en sus leyes no está tomada de la observación de sí mismo y de la propia animalidad, ni de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra (aunque la palabra alemana *Sitien* significa sólo, igual que la latina *mores*, maneras y formas de vida), sino que la razón manda

cómo se debe obrar, aun cuando no se encontrara todavía ningún ejemplo de ello; y tampoco tiene en cuenta la ventaja que de ello puede originarse para nosotros y que, ciertamente, sólo la experiencia podría enseñarnos. Porque, si bien ella nos permite sin duda buscar nuestra ventaja de todos los modos posibles, y además también puede esperarse con probabilidad, apoyándose en testimonios de la experiencia, mayores ventajas por término medio del cumplimiento de sus mandatos que de su transgresión, sobre todo cuando interviene la prudencia, sin embargo, la autoridad de sus prescripciones *en tanto que mandatos* no descansa en esto, sino que se sirve de ellos (como consejos) sólo como un contrapeso frente a las seducciones contrarias, para compensar de antemano el vicio de una ponderación parcial en el juicio práctico, y para asegurar a éste ante todo una ponderación acorde con el peso de los principios *a priori* de una razón pura práctica.

Por consiguiente, si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, *poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a 217
los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar

del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. — Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella.

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza), o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, móviles que no dejan ningún principio moral seguro, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo en el cumplimiento del deber; cuya prescripción, sin duda, sólo ha de darse *a priori* por medio de la razón pura.

En otro lugar (en la Crítica del Juicio) me he explicado ya sobre la división superior, bajo la que se encuentra la que acabo de mencionar, es decir, la división de la filo-

sofía en teórica y práctica y sobre el hecho de que ésta no puede ser sino la sabiduría moral cósmica. Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como par- 218
te práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *técnico-práctica*, sino sólo la *moral-práctica*, y si la habilidad del arbitrio, siguiendo leyes de la libertad por oposición a la naturaleza, tuviera que llamarse también *arte*, tendría que entenderse por ello un arte tal que posibilite un sistema de la libertad, semejante a un sistema de la naturaleza; arte ciertamente divino si pudiéramos realizar totalmente gracias a él lo que la razón nos prescribe y poner por obra su idea.

III

División de una metafísica de las costumbres[*]

Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil. Por medio del primer ele-

mento la acción se representa como deber, lo cual es un conocimiento meramente teórico de la posible determinación del arbitrio, es decir, de la regla práctica; por medio del segundo, la obligación de obrar de este modo se une en el sujeto con un fundamento de determinación del arbitrio en general.

Por consiguiente, atendiendo a los móviles, la legisla- 219
ción puede ser diferente (aunque pueda concordar con otra legislación en lo que respecta a la acción a la que convierte en deber, por ejemplo, las acciones pueden ser externas en todos los casos). La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. En lo que respecta a esta última, vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos *patológicos* de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga.

A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma.

Los deberes nacidos de la legislación jurídica sólo pueden ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la

ley. Por el contrario, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas, sino que afecta a todo lo que es deber en general. Pero precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la de una voluntad divina), aunque admita como móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación, es decir, de una legislación externa, *en tanto que deberes*.

De ello se infiere que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella.

Así, la ética manda que yo cumpla el compromiso contraído en un contrato, aunque la otra parte no pudiera acto seguido obligarme a ello: pero toma de la doctrina del derecho, como dados, la ley (*pacta sunt servanda*) y 220
el deber correspondiente a ella. Por tanto, la legislación de que las promesas aceptadas han de cumplirse no reside en la ética, sino en el *Ius*. La ética enseña sólo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber —es decir, la coacción externa—, la sola idea del deber basta como móvil. Porque si así no fuera, y la legislación misma no fuera jurídica ni, por tanto, fuera auténtico deber jurídico el que surge de ella (a diferencia del deber de virtud), clasificaríamos la fidelidad (conforme a la promesa en un contrato) junto a las acciones de benevolencia y junto a la obligación hacia ellas; lo cual no debe suceder en modo alguno. Cumplir las promesas no es un deber de virtud, sino un deber jurídico, a cuyo cumplimiento podemos ser coaccionados.

Pero, sin embargo, cumplirlo también cuando no puede
temerse coacción alguna, es una acción virtuosa (una
prueba de virtud). De ahí que la doctrina del derecho y
la doctrina de la virtud no se distingan tanto por sus di-
ferentes deberes como por la diferencia de legislación,
que liga uno u otro móvil con la ley.

La legislación ética es la que no *puede* ser exterior
(aunque los deberes puedan ser también exteriores); la
jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cum-
plir la promesa correspondiente a un contrato es un de-
ber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente
porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil,
pertenece sólo a la legislación *interior*. Por tanto, la obli-
gación no pertenece a la ética como un tipo particular de
deber (como un tipo particular de acciones a las que esta-
mos obligados) —porque es un deber exterior, tanto en
la ética como en el derecho—, sino porque la legislación,
en el caso aducido, es interior y no puede tener ningún
legislador exterior. Precisamente por esta razón los de-
beres de benevolencia se incluyen en la ética, aunque
sean deberes exteriores (obligaciones referidas a acciones
externas), porque su legislación sólo puede ser interna.
— Ciertamente, la ética tiene también sus deberes pecu-
liares (por ejemplo, los deberes para consigo mismo), pe-
ro, no obstante, tiene también deberes comunes con el
derecho, aunque no el modo de *obligación*. Porque reali-
zar acciones sencillamente porque son deberes y conver-
tir en móvil suficiente del arbitrio el principio del deber
mismo, venga éste de donde viniere, es lo específico de la 221
legislación ética. Hay, pues, ciertamente, muchos debe-
res *éticos-directos*, pero la legislación interior hace también
de todos los restantes deberes éticos-indirectos.

IV

Conceptos preliminares de la metafísica de las costumbres (Philosophia practica universalis)

El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es transcendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales.

En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que se denominan *morales*; estas leyes, para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto, no se adecúa por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice a menudo, son *imperativos* (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados), en lo cual se distinguen de los técnicos (de las prescripciones del arte), que sólo mandan de modo condicionado; según estas leyes, determinadas acciones están *permitidas* o *no-permitidas*, es decir, son moralmente posibles o

imposibles; pero algunas de ellas, o bien sus contrarias, son moralmente necesarias, es decir, obligatorias, y de ahí surge para ellas el concepto de un deber, cuyo cumplimiento o transgresión está unido sin duda a un placer o desagrado de un tipo especial (el de un *sentimiento* moral), que, sin embargo, no podemos tener en cuenta en modo alguno en las leyes prácticas de la razón [porque no afecta[6] al *fundamento* de las leyes prácticas, sino sólo al *efecto* subjetivo en el ánimo, al ser determinado nuestro arbitrio por aquéllas, y puede diferir según los distintos sujetos (sin añadir o quitar a éstas algo de su validez o influjo objetivamente, es decir, en el juicio de la razón)].

Los siguientes conceptos[7] son comunes a las dos par- 222
tes de la metafísica de las costumbres.

Obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón.

> El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se *hace* necesaria una acción en sí contingente. Se distingue de una ley práctica en que ésta representa la necesidad de una acción, pero sin tener en cuenta si ésta en sí misma se encuentra ya presente *interiormente* de modo necesario en el sujeto agente (en un ser santo, por ejemplo) o es (como en el hombre) contingente; porque en el primer caso no hay imperativo alguno. Por consiguiente, el imperativo es una regla, cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser *obligado* (necesitado) a concordar con esta regla.— El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de

un *fin*, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente; ninguna otra doctrina práctica, más que la que prescribe obligación (la de las costumbres) puede presentar como ejemplo tales imperativos. Todos los demás imperativos son *técnicos* y, en su totalidad, condicionados. Pero el fundamento de posibilidad de los imperativos categóricos reside en el hecho de que no se refieran a ninguna otra determinación del arbitrio (mediante la que se le pueda atribuir un propósito), sino únicamente a su *libertad*.

Permitida es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultas moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún imperativo opuesto. A partir de aquí se sobrentiende lo que *no está permitido (illicitum)*.

Deber es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción), aunque podamos estar obligados a él de diversos modos.

El imperativo categórico, puesto que enuncia una obligación con respecto a determinadas accio- 223
nes, es una *ley* práctico-moral. Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (como la que enuncia una ley en general), sino también *coerción*, el imperativo pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva, según se represente como deber el cumplimiento o la omisión. Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente *permitida*, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una ac-

ción semejante se llama moralmente-indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Podemos preguntarnos si hay acciones semejantes y si, en el caso de que las haya, es necesaria todavía una ley permisiva (*lex permissiva*) para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto, además de la ley preceptiva (*lex praeceptiva, lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Si así fuera, el permiso no se referiría en todo caso a una acción indiferente (*adiaphoron*); porque para una acción semejante no se precisaría ley especial alguna, si la consideramos desde la perspectiva de las leyes morales.

Se llama *acto* a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, pueden *imputársele*, cuando se conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligación.

Persona es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).

Una *cosa* es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*).

Correcto o *incorrecto (rectum aut minus rectum)* en general es un acto, en la medida en que es conforme al deber o contrario a él (*factum licitum aut illicitum*); sea del tipo que fuere el deber mismo en cuanto a su contenido o en cuanto a su origen. Un acto contrario al deber se llama *transgresión (reatus)*. 224

Una transgresión *no intencionada* que, sin embargo, puede imputarse, se llama simple *culpa (culpa)*. Una *intencionada* (es decir, la que está ligada a la conciencia de ser una transgresión) se llama *delito (dolus)*. Lo que es correcto según leyes externas se llama *justo (iustum)*, lo que no lo es, *injusto (iniustum)*.

Un *conflicto de deberes (collisio officiorum s. obligationum)* consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). —Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos, que expresan la *necesidad* objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una *colisión* de *deberes* y obligaciones (*obligationes non colliduntur*). No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos razones de la obligación (*rationes obligandi*), de las que una u otra es, sin embargo, insuficiente para obligar (*radones obligandi non obligantes*), porque entonces una no es deber. —Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía (*fortior obligado vincit*), sino que la *razón* más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*).

En general, se llaman leyes externas (*leges externae*) las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas, pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin la que, por tanto, no serían leyes), se llaman leyes *positivas*. Puede, pues, pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas pero entonces debería precederle una ley natural, que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio).

El principio que convierte en deber determinadas acciones, 225
es una ley práctica. La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su *máxima*; de ahí que, respecto a una misma ley, las máximas de los agentes puedan ser, sin embargo, muy diferentes.

El imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: ¡obra según una[8] máxima que pueda valer a la vez como ley universal! —Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal.

La simplicidad de esta ley en comparación con las grandes y múltiples consecuencias que pueden extraerse de ello, así como su carácter de mandato a pesar de no llevar en sí ostensiblemente un móvil, deben ciertamente extrañar al principio. Pero si, con esa admiración por la capacidad de nuestra razón de determinar el arbitrio por

la simple idea de la aptitud de una máxima para acceder a la *universalidad* de una ley práctica, aprendemos que precisamente estas leyes prácticas (las morales) son las que primero dan a conocer una propiedad del arbitrio, a la que ninguna razón especulativa hubiera llegado, ni desde fundamentos *a priori* ni mediante experiencia alguna y, si hubiera llegado a ella, no podría mostrar su posibilidad por medio teórico alguno, mientras que, sin embargo, aquellas leyes prácticas muestran incontestablemente esta propiedad, es decir, la libertad: entonces resulta menos extraño encontrar estas leyes de modo *indemostrable* y, sin embargo, *apodíctico*, como los postulados matemáticos, y ver abierto ante sí a la vez todo un campo de conocimientos prácticos, allí donde la razón en lo teórico, con esta misma idea de libertad y con cualquier otra de las ideas de lo suprasensible, tiene que encontrar todo ante sí completamente cerrado. La coincidencia de una acción con la ley del deber es la *legalidad (legalitas)*, la de la máxima de la acción con la ley es la *moralidad (moralitas)* de la misma. Pero la *máxima* es el principio *subjetivo* para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razón le manda absolutamente, por tanto, objetivamente (cómo *debe* obrar).

El principio supremo de la doctrina de las costumbres 226
es, pues: obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal. —Cualquier máxima inepta para ello es contraria a la moral.

> Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a

la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos denominar *libre* al *arbitrio*.

Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) —como algunos han intentado, ciertamente—, si bien el arbitrio, en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros; es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo *constriñe* al arbitrio sensible, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno. Sólo podemos comprender bien lo siguiente: que, si bien el hombre como *ser sensible* muestra, según la experiencia, una facultad de elegir, no sólo de acuerdo con la ley sino también en contra de ella, no puede *definirse* así, sin embargo, su libertad como *ser inteligible*, porque los fenómenos no pueden hacer comprensible ningún objeto suprasensible (como el arbitrio libre), y que la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada frecuencia que así ocurre (sin embargo, no pode-

mos concebir la posibilidad de ello). —Porque una cosa es admitir una proposición (de la experiencia); otra, convertirla en *principio explicativo* (del concepto de arbitrio libre) y en característica distintiva general (con respecto al *arbitrio bruto s.*
servo): porque en el primer caso no afirmamos que 227
la característica pertenezca *necesariamente* al concepto, lo cual es exigible, sin embargo, en el segundo caso. —Propiamente, en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es sólo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad. ¿Cómo puede entonces explicarse aquella a partir de ésta? Una definición que añade al concepto práctico todavía su *ejercicio*, tal como lo enseña la experiencia, es una *definición bastarda (definido hybrida)*, que presenta el concepto bajo un punto de vista falso.

Una *ley* (práctico-moral) es una proposición que contiene un imperativo (mandato) categórico. El que manda (*imperans*) a través de una ley es el *legislador (legislator)*. Es autor (*autor*) de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley. En el caso de que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley que nos obliga *a priori* e incondicionadamente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, sin embargo, como autor de la ley.

Imputación (imputatio) en sentido moral es el *juicio* por medio del cual alguien es considerado como autor (*causa libera*) de una acción, que entonces se llama *acto (factum)* y

está sometida a leyes; si el juicio lleva consigo a la vez las consecuencias jurídicas del acto, es una imputación judicial (*imputatio iudiciaria s. valida*), en caso contrario, sólo una imputación *dictaminadora (imputatio diiudicatoria)*. —La persona (física o moral) competente para imputar judicialmente se llama *juez* o también tribunal (*iudex s. forum*).

Es *meritorio (meritum)* lo que alguien hace *de más* conforme al deber en comparación con aquello a que la ley puede obligarle; lo que hace sólo conforme a esta última, es *debido (debitum)*; por último, lo que hace *de menos* en comparación con lo que la última exige, es *delito* moral (*demeritum*). El efecto *jurídico* de un delito es la *pena (poena)*; el de un acto meritorio, la *recompensa (praemium)* (supuesto que ésta, prometida en la ley, fue la causa de la acción); la adecuación de la conducta a lo debido carece 228
de efecto jurídico. —La *retribución* benevolente (*remuneratio s. repensio benefica*) no guarda *relación jurídica* con el acto.

> Las buenas o malas consecuencias de una acción debida —así como las consecuencias de la omisión de una meritoria— no pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis tollens*).
>
> Las buenas consecuencias de una acción meritoria —así como las consecuencias malas de una acción ilegítima— pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis ponens*).
>
> El grado de *imputabilidad (imputabilitas)* de las acciones ha de valorarse *subjetivamente*, según la magnitud de los obstáculos que han tenido que superarse. —Cuanto mayores son los obstáculos naturales (de la sensibilidad), y cuanto menor el

obstáculo moral (del deber), tanto más el *acto bueno* se imputa como mérito; por ejemplo, si salvo de un gran peligro a un hombre totalmente extraño para mí, con un gran sacrificio por mi parte.

Por el contrario, cuanto menor es el obstáculo natural, y cuanto mayor es el obstáculo fundado en el deber, tanto más imputable es la infracción (como delito). —Por consiguiente, en la imputación el estado de ánimo marca una diferencia, que tiene consecuencias: si el sujeto ha realizado el acto apasionadamente o con reposada premeditación.

INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DEL DERECHO 229

§ A

¿Qué es la doctrina del derecho?

Se llama *doctrina del derecho (Ius)* al conjunto de leyes, para las que es posible una legislación exterior. Si una legislación semejante es real entonces es doctrina del *derecho positivo*; y el jurisconsulto de la misma o versado en derecho (*Iurisconsultus*) se llama *jurisperito (Iurisperitus)* si conoce las leyes externas también externamente, es decir, en su aplicación a los casos que se presentan en la experiencia, que muy bien puede convertirse también en *jurisprudencia (Iurisprudentia)*; pero sin ambas juntas queda sólo la *ciencia del derecho (Iurisscientia)*. La última denominación corresponde al conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*Ius naturae*), por más que el jurisconsulto tenga que tomar de la última los principios inmutables para toda legislación positiva.

§ B

¿Qué es el derecho?

Si no quiere caer en tautología, o bien remitir a lo que proponen las leyes de algún país en algún tiempo, en vez de dar una solución general, esta pregunta puede muy bien sumir al *jurisconsulto* en la misma perplejidad en que se encuentra el lógico ante el desafío al que está llamado: *¿qué es la verdad?* Lo que sea de derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo: pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*), permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos princi- 230
pios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (si bien aquellas leyes pueden servirle para ello perfectamente como hilo conductor) para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso.

El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, *en primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, *en segundo lugar*, no significa la relación del arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro. *En tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse también o no de la mercancía que me

compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello[1], la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal.

Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.

§ C

Principio universal del derecho

«Una acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal».

Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese 231
obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta *en máxima* de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi *acción externa*. Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética.

Por tanto, la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda

coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba* yo *mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otros de hecho; y esto lo dice como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior alguna. —Cuando el propósito no consiste en enseñar la virtud, sino sólo en exponer qué es *conforme a derecho (recht)*, no es lícito, ni se debe incluso, presentar aquella ley del derecho como móvil de la acción.

§ D

El derecho está ligado a la facultad de coaccionar

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción.

§ E 232

El derecho estricto puede representarse también como la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales

Esta proposición significa lo siguiente: el derecho no puede pensarse como compuesto de dos elementos, es decir, de la obligación según una ley y de la facultad de aquel que obliga a los otros por su arbitrio de coaccionarles a ello, sino que podemos establecer inmediatamente el concepto de derecho sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno. Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse derecho *estricto* (restringido) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales. —Por consiguiente, cuando se dice: un acreedor tiene derecho a exigir el pago de la deuda a su deudor, esto no significa que pueda persuadirle de que su propia razón le obliga al pago, sino que una coacción, que obliga a todos a hacer esto, puede

muy bien coexistir con la libertad de cada cual, por tanto, también con la suya, según una ley externa universal: derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa.

La ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal es en cierto modo la *construcción* de aquel concepto; es decir, la exposición del mismo en una intuición pura *a priori*, siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la *igualdad de la acción* y *la reacción*. Ahora bien, de 233
igual modo que en la matemática pura no pueden deducirse las propiedades de su objeto inmediatamente a partir del concepto, sino sólo pueden descubrirse mediante la construcción del concepto, no es tanto el *concepto* de derecho el que posibilita la exposición de este concepto, como la coacción totalmente recíproca e igual, sometida a leyes universales, y coincidente con él. Pero, así como a este concepto dinámico todavía subyace en la matemática pura (por ejemplo, en la geometría) uno puramente formal, la razón ha cuidado de proveer en lo posible también al entendimiento con intuiciones *a priori* para construir el concepto de derecho. —Lo recto (*rectum*), como lo *derecho*, se opone en parte a lo *curvo*, en parte a lo *oblicuo*. En el primer caso tenemos la *constitución interna* de una línea, de tal modo que entre dos *puntos* dados sólo puede haber *una*, pero en el segundo caso tenemos la *posición* de dos *líneas*, que se cortan o chocan entre sí, de las cuales también sólo puede haber *una* (la perpendicular) que no se incline más hacia un

lado que hacia el otro y que divida el espacio en dos partes iguales; siguiendo esta analogía, también la doctrina del derecho quiere determinar a cada uno lo *suyo* (con precisión matemática), cosa que no puede esperarse en la *doctrina de la virtud*, que no puede rehusar un cierto espacio a las excepciones (*latitudinem*). —Pero, sin penetrar en la esfera de la ética, hay dos casos que exigen una decisión jurídica y para los que, sin embargo, no puede encontrarse nadie que decida, y que pertenecen en cierto modo a los *intermundia* de Epicuro. Tenemos que separarlos primero de la doctrina del derecho propiamente dicha, a la que queremos pasar pronto, con el fin de que sus vacilantes principios no influyan en los firmes principios de ésta.

Apéndice a la Introducción a la Doctrina del Derecho
El derecho equívoco (Ius aequivocum)

A todo derecho en sentido *estricto (ius strictum)* está ligada la facultad de coaccionar. Pero se puede pensar todavía un derecho en sentido *amplio (ius latum)*, en el que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar. —Estos derechos, auténticos o supuestos, son dos: la *equidad* y el *derecho de necesidad*; el primero de ellos admite un derecho sin coacción; el segundo, una coacción sin derecho, y es fácil percatarse de que esta ambigüedad descansa realmente en el hecho de que hay casos de un derecho dudoso, para cuya resolución no hay ningún juez competente. 234

I

La equidad (Aequitas)

La *equidad* (objetivamente considerada) no es en modo alguno una razón para apelar sólo al deber ético de otros (a su benevolencia y bondad), sino que el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas cuánto o de qué modo es posible satisfacer su reclamación. El que en una sociedad mercantil[2] constituida sobre la igualdad de los beneficios y que se ha disuelto, ha contribuido, sin embargo, más que los otros, pero ha *perdido* más en ello que los demás miembros por circunstancias desgraciadas, puede exigir de la sociedad algo más que ir sólo a partes iguales, *en atención a la equidad*. Pero, según el derecho propiamente dicho (estricto), sería recusado junto con su reclamación, ya que, si se imagina un juez en su caso, carece de datos precisos (*data*) para estipular cuánto le corresponde según el contrato. El sirviente, al que se paga el sueldo anual en moneda devaluada durante ese tiempo, con lo cual no puede conseguir lo que habría podido adquirir por ello al hacer el contrato, ante este igual valor numérico pero desigual valor efectivo no puede invocar su derecho a ser indemnizado por ello, sino sólo apelar a la equidad como fundamento (una divinidad muda, que no puede ser oída): porque en el contrato nada se estipuló sobre ello y un juez no puede fallar ateniéndose a condiciones indeterminadas.

De aquí se sigue también que un *tribunal de equidad* (en una querella de otros sobre sus derechos) encierra en sí una contradicción. Sólo cuando quedan afectados los

propios derechos del juez y en aquello de lo que puede 235
disponer personalmente, puede y debe prestar oídos a la equidad; por ejemplo, cuando la corona asume los daños que otros han sufrido a su servicio y cuya reparación se implora, aunque podría recusar esta petición según el derecho estricto, alegando que ellos han asumido tales daños por su cuenta y riesgo.

El *apotegma (dictum)* de la *equidad* es, pues, sin duda: «el derecho más estricto constituye la mayor injusticia» (*summum ius summa iniuria*); pero este daño no puede remediarse por el camino jurídico, aunque afecte a una exigencia jurídica, porque ésta sólo pertenece al *tribunal de la conciencia (forum poli)*, mientras que toda cuestión jurídica ha de llevarse ante el *derecho civil (forum soli*[3]).

II

El derecho de necesidad (Ius necessitatis)

Este presunto derecho consiste en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro. Es evidente que aquí debe encerrarse una contradicción de la doctrina del derecho consigo misma —porque no se trata aquí de un agresor *injusto* de mi vida, al que me anticipo quitándole la suya (*ius inculpatae tutelae*), en cuyo caso recomendar moderación (*moderamen*) corresponde sólo a la ética y no al derecho, sino de una violencia permitida contra alguien que no ha ejercido contra mí violencia alguna.

Es claro que esta afirmación no ha de entenderse objetivamente, según lo que una ley prescribe, sino sólo subjetivamente, es decir, cómo se fallaría la sentencia ante un tribunal. No puede haber, en efecto, ninguna *ley penal*

que imponga la muerte a quien en un naufragio, corriendo con otro el mismo riesgo de muerte, le arroje de la tabla en la que se ha puesto a salvo, para salvarse a sí mismo. Porque la pena con que la ley amenazara no podría ser ciertamente mayor que la de perder su vida. En tal caso, semejante ley penal no puede tener el efecto pretendido; porque la amenaza de un mal, que es todavía *incierto* (el de la muerte por sentencia judicial), no puede superar al miedo ante un mal *cierto* (es decir, morir ahogado).

Por tanto, el acto de salvar la propia vida por medio 236
de la violencia no ha de juzgarse como *irreprochable (inculpabile)*, sino sólo como *no punible (impunibile)* y, por una asombrosa confusión de los jurisconsultos, esta impunibilidad *subjetiva* se tiene por *objetiva* (conforme a la ley).

El apotegma del derecho de necesidad reza asi: «La necesidad carece de ley (*necessitas non habet legem*)»; y, con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto.

Vemos que en estos dos juicios jurídicos (según el derecho de equidad y el derecho de necesidad) el *equívoco (aequivocatio)* surge al confundir los fundamentos objetivos con los subjetivos del ejercicio del derecho (ante la razón y ante el tribunal), ya que lo que alguien con buenas razones reconoce por sí mismo como justo, no puede encontrar confirmación ante un tribunal, y lo que él tiene que juzgar como injusto en sí, puede lograr indulgencia ante el mismo tribunal: porque el concepto de derecho en estos dos casos no está tomado con el mismo significado.

División de la doctrina del derecho

A

División general de los deberes jurídicos

Esta división puede muy bien hacerse siguiendo a *Ulpiano*[4], si damos a sus fórmulas un sentido, que él no pudo concebir claramente sin duda, pero que, sin embargo, puede desarrollarse o incorporarse desde ellas. Son las siguientes:

1) *Sé un hombre honesto (honeste vive)*. La *honestidad jurídica (honestas iuridica)* consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre en la relación con otro, deber que se expresa en la proposición: «No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación surgida del *derecho* de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*).

2) *No dañes a nadie (neminen laede)*, aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*Lex iuridica*).

3) *Entra* (si no puedes evitar lo último) en una 237
sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*). —Si esta última fórmula se tradujera como: «da a cada uno lo suyo», formularía un despropósito; porque no puede darse a nadie lo que ya tiene. Por consiguiente, si ha de tener un sentido, tendría que decir así: «*entra* en un estado[5], en el que

pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (*Lex iustitiae*).

De este modo, las tres fórmulas clásicas arriba mencionadas son a la vez principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes *internos, externos* y en aquellos que contienen la derivación de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción.

B

División general de los derechos

1) De los derechos, como *preceptos (Lehren)* sistemáticos: *derecho natural*, que sólo se basa en principios *a priori*, y derecho *positivo* (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.

2) De los derechos, como *facultades (Vermögen)* (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*)[6], cuya división suprema es la clasificación en derecho *innato* y *adquirido*; el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo.

Lo mío y lo tuyo innato puede también llamarse lo *interno (meum vel tuum internum)*; porque lo externo ha de ser siempre adquirido.

No hay sino un derecho innato

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley uni-

versal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. —La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consi- 238
guiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor (sui iuris)*; de igual modo, la de ser un hombre *íntegro (iusti)*, porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no[*] —todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho).

El propósito con el que se ha hecho semejante división en el sistema del derecho natural (en cuanto se refiere al derecho innato) es el siguiente: para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso, bien, si éste ha sido indagado, un derecho dudoso, aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones) y a hacerlo como atendiendo a distintos títulos jurídicos.

Puesto que no hay *derechos* en lo que respecta a lo innato, por consiguiente, a lo mío y tuyo interno, sino sólo *un* derecho, se bosqueja en los prolegómenos esta división suprema, como constituida por dos miembros ex-

tremadamente desiguales en cuanto al contenido, y la división de la doctrina del derecho sólo puede referirse a lo mío y lo tuyo externos.

División de la Metafísica de las Costumbres en general 239

I

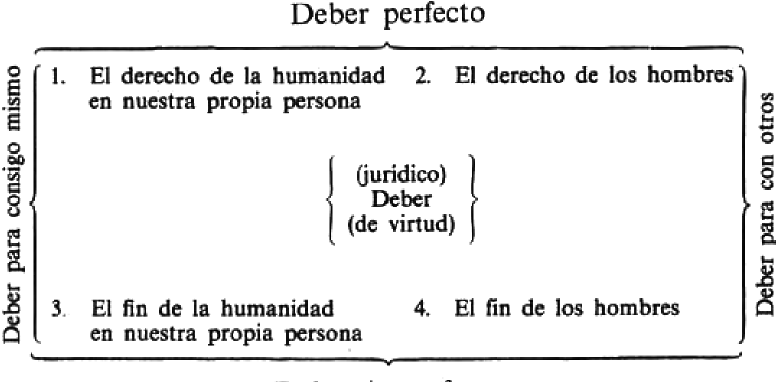
Todos los deberes son o *deberes jurídicos (oficia iuris)*, es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o *deberes de virtud (oficia virtutis s. ethica)*, para los que es imposible una tal legislación; los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un *fin*, que es a la vez un deber (o es un deber tenerlo); sin embargo, ninguna legislación exterior puede lograr que alguien se proponga un fin (porque es un acto interno del ánimo); aunque puedan mandarse acciones externas que lleven a él, sin que el sujeto se las proponga como fin.

> Pero ¿por qué damos usualmente a la doctrina de las costumbres (moral) el título de doctrina de los *deberes* (sobre todo Cicerón)[7], y no también doctrina de los *derechos*, puesto que unos se refieren a otros? —La razón es la siguiente: sólo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho.

II

Puesto que el hombre puede y debe ser representado en la doctrina de los deberes atendiendo a la propiedad de su facultad de libertad, que es totalmente suprasensible, y, por tanto, atendiendo sólo a su *humanidad* como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*), a diferencia del mismo *hombre*, pero como sujeto afectado por tales determinaciones (*homo phaenomenon*), derecho y fin, referidos de nuevo al deber desde esta doble propiedad, darán la siguiente clasificación.

División según la relación objetiva de la ley con el deber 240



III 241

Puesto que los sujetos respecto de los cuales pensamos una relación del derecho con el deber (sea posible o no) dan pie a distintas relaciones, podemos emprender también una división desde esta perspectiva.

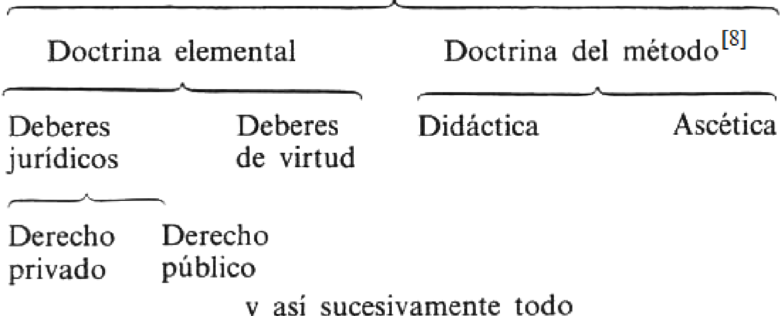
División según la relación subjetiva de los obligantes y los obligados

1	2
Relación jurídica del hombre con seres que carecen de derechos y de deberes.	Relación jurídica del hombre con seres, que tienen tanto derechos como deberes.
Vacat	*Adest*
Porque son seres irracionales, que ni nos obligan ni podemos ser obligados por ellos.	Porque es una relación de hombres con hombres.
3	**4**
Relación jurídica del hombre con seres que tienen sólo deberes y ningún derecho.	Relación jurídica del hombre con un ser, que tiene sólo derechos y ningún deber (Dios).
Vacat	*Vacat*
Porque serían hombres sin personalidad (siervos, esclavos).	Es decir, sólo en la filosofía, porque no es objeto alguno de la experiencia posible.

Por tanto, sólo en el n.º 2 encontramos una relación *real* entre derecho y deber. La razón por la cual no la encontramos también en el n.º 4 es la siguiente: porque sería un deber *trascendente*, es decir, un deber para el que no puede *darse* ningún sujeto obligante externo que le corresponda, con lo cual la relación es sólo *ideal* desde el punto de vista teórico, o sea, relación con un producto mental, del que nos hacemos un concepto fructífero, pero no a través de su concepto totalmente *vacío*, sino en referencia a nosotros mismos y a las máximas de la mo-

ralidad interna, por consiguiente, con una intención
práctica interna, y en esto únicamente consiste todo
nuestro deber *inmanente* (realizable) en esta relación me- 242
ramente pensada.

División de la Moral como Sistema de los deberes en general[8]



lo que no contiene sólo los materiales sino también la forma arquitectónica de una doctrina científica de las costumbres; cuando para ello los principios metafísicos hayan descubierto completamente los principios universales.

⋆ ⋆ ⋆

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.

PRIMERA PARTE DE LA
DOCTRINA DEL DERECHO

El derecho privado

DOCTRINA GENERAL DEL DERECHO 245

PRIMERA PARTE

EL DERECHO PRIVADO

SOBRE LO MIO Y LO TUYO EXTERIOR EN GENERAL

CAPÍTULO PRIMERO

EL MODO DE TENER ALGO EXTERIOR COMO SUYO

§ 1

Lo *jurídicamente mío (meum iuris)* es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la *posesión*.

Pero algo *exterior* sería mío sólo si puedo suponer que el uso que cualquier otro hace de una cosa puede lesionarme, aunque *yo no esté, sin embargo, en posesión de ella*. — Por tanto, tener algo exterior como suyo es contradictorio si el concepto de posesión no fuera susceptible de diferentes significados, a saber, el de posesión *sensible* y el de posesión *inteligible*, y si no pudiera entenderse en un caso la posesión *física* y en el otro, una posesión *meramente jurídica* del mismo objeto.

La expresión: un objeto está *fuera de mí*, puede significar: o bien que se trata sencillamente de un objeto *diferente* de mí (del sujeto), o también que se encuentra situado en *otro lugar (positus)* espacial o temporalmente. Sólo en el primer sentido puede pensarse la posesión como posesión racional; sin embargo, en el segundo tendría que aludir a una posesión empírica. —Una posesión *in*- 246
teligible (si es posible una semejante) es una posesión *sin tenencia (detentio)*.

§ 2

Postulado jurídico de la razón práctica

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño (res nullius)*.

En efecto, un objeto de mi arbitrio es algo cuyo uso está *físicamente* en mi poder. Pero si no pudiera estar de ninguna manera en mi poder *jurídicamente*, es decir, si usarlo no fuera compatible (fuera injusto) con la libertad de cualquier otro según una ley universal: entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto del mismo, al imposibilitar el *uso* de objetos *utilizables*, es decir, al anularlos desde el punto de vista práctico y convertirlos en *res nullius*; aunque el arbitrio en el uso de las cosas coincidiera *formaliter* con la libertad exterior de cada uno según leyes universales. —Pero, siendo así que la razón pura práctica no adopta sino leyes formales del uso del arbitrio y, por tanto, abstrae de la materia del arbitrio, es decir, de la restante constitución del objeto, *con tal de que sea un objeto del arbitrio*, no puede ésta contener ninguna prohibición absoluta de usar tal objeto, porque esto sería una contradicción de la libertad externa consigo misma. —Pero un objeto de mi *arbitrio* es aquello que tengo capacidad física de usar discrecionalmente, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*); de ello ha de distinguirse el tener el mismo objeto en mi potestad (*in potestatem meam redactum*), lo cual presupone, no meramente una *capacidad*, sino también un *acto* del arbitrio. Pero para *pensar* algo meramente como objeto de mi arbitrio basta con la conciencia de que lo tengo en mi poder. —Por tanto, es una presuposición *a priori* de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles.

Este postulado puede llamarse una ley permisiva (*lex* 247
permissiva) de la razón práctica, que nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general; a saber, imponer a todos los

demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación. La razón quiere que éste valga como principio, y esto ciertamente como razón *práctica*, que se amplía *a priori* a través de este postulado suyo.

§ 3

Quien desee afirmar que tiene una cosa como suya, ha de estar en posesión del objeto; porque, si no lo estuviera, no podría lesionarle que otro lo usara sin su consentimiento; ya que, si a este objeto afecta algo fuera de él, que no esté ligado con él jurídicamente en absoluto, no podría afectarle a él mismo (al sujeto) ni ser injusto con él.

§ 4

Exposición del concepto de lo mío y lo tuyo exterior

Según las categorías de *sustancia, causalidad* y *comunidad* entre los objetos externos y yo, atendiendo a leyes de la libertad, los objetos exteriores de mi arbitrio sólo pueden ser tres: 1) una *cosa* (corporal) fuera de mí; 2) el *arbitrio* de otro respecto a un acto determinado (*praestatio*); 3) el *estado* de otro en relación conmigo.

a) No puedo llamar mío a un objeto en el *espacio* (una cosa corporal), a no ser que, *aunque yo no lo posea físicamente*, pueda afirmar, sin embargo, que lo poseo efectivamente de otro modo (por tanto, no físicamente). —Así, no llamaré mía a una manzana porque la tenga en mi mano (la posea físicamente), sino sólo cuando pueda decir: yo la poseo, aunque la haya alejado de mí, dondequiera que sea; igualmente, no podré decir del suelo sobre el que me he situado que sea mío por eso;

sino sólo si puedo afirmar que sigue estando en mi posesión, aun cuando yo haya abandonado tal 248
lugar. Pues el que quisiera quitarme de la mano la manzana en el primer caso (el de la posesión empírica) o expulsarme de mi sitio, me lesionaría sin duda en lo mío *interior* (la libertad), pero no en lo mío *exterior*, a no ser que yo pudiera afirmar que, aun sin tenencia, estoy en posesión del objeto; por tanto, tampoco podría llamar míos a estos objetos (la manzana y el emplazamiento).

b) No puedo llamar mía a la *prestación* de algo por el arbitrio de otro, si sólo puedo decir que ha llegado a estar en mi posesión *a la vez* que su promesa (*pactum re initum*), sino únicamente si me es lícito afirmar que estoy en posesión del arbitrio del otro (de determinarle a la prestación), aunque el tiempo de la prestación todavía esté por llegar; la promesa del último pertenece entonces a mi haber y a mis bienes (*obligatio activa*) y puedo contar con la prestación como mía, pero no sólo cuando tengo ya en mi posesión lo *prometido* (como en el primer caso), sino también aunque todavía no lo posea. Por tanto, he de poder pensarme como independiente de la posesión restringida a la condición temporal, por tanto, como independiente de la posesión empírica, y, sin embargo, en posesión de ese objeto.

c) Yo puedo llamar míos a una *mujer*, un *niño*, un *siervo* y, en general, cualquier otra persona, no porque yo los gobierne ahora como pertenecientes a mi casa, o los tenga bajo mi control, en mi potestad y posesión, sino, aunque se hayan sustraído a mi coerción y, por tanto, no los posea

(empíricamente), si puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad mientras existan en cualquier sitio y en cualquier momento, por tanto, de modo *meramente jurídico*; de ahí que pertenezcan a mi haber sólo si y en la medida en que puedo afirmar lo último.

§ 5

Definición del concepto de lo mío y lo tuyo exterior

La *definición nominal*, es decir, aquella que basta para *distinguir* un objeto de los demás y resulta de una *exposición* completa y determinada del concepto, sería la siguiente: lo mío exterior es aquello fuera de mí, cuyo uso 249
discrecional no puede impedírseme sin lesionarme (sin perjudicar a mi libertad, que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal)[1]. —Pero la *definición real* de este concepto, es decir, aquella que basta también para su *deducción* (para el conocimiento de la posibilidad del objeto), dice así: lo mío exterior es aquello cuyo uso no puede estorbárseme sin lesionarme, *aun cuando yo no esté en posesión de ello* (no sea tenedor del objeto). —En alguna posesión del objeto exterior tengo que estar, si el objeto debe llamarse *mío*; porque, si no, quien actuara sobre este objeto contra mi voluntad, no me afectaría a la vez a mí y, por tanto, tampoco me lesionaría. De ahí que, según el § 4, tenga que presuponerse como posible una *posesión inteligible (possessio noumenon)*, si es que debe haber un mío o tuyo exterior; la posesión empírica (tenencia) es entonces sólo posesión en *el fenómeno (possessio phaenomenon)*, aun cuando el *objeto* que poseo no sea considerado aquí, tal como sucede en la Analítica trascendental, como fenómeno, sino como cosa en sí; porque allí se trataba para la razón del conocimiento teórico de la naturaleza de las cosas, y hasta dónde

puede alcanzar, pero aquí se trata para ella de la determinación práctica del arbitrio conforme a leyes de la *libertad*, ya sea pues el objeto cognoscible por los sentidos o sólo por el entendimiento puro, y el *derecho* es un tal *concepto racional* puro práctico del arbitrio bajo leyes de la libertad.

Precisamente por eso tampoco debería decirse razonablemente: poseer un derecho sobre este o aquel objeto, sino más bien poseerlo *sólo jurídicamente*; porque el derecho es ya una posesión intelectual de un objeto, pero poseer una posesión sería una expresión sin sentido.

§ 6

Deducción del concepto de la posesión meramente jurídica de un objeto exterior (possessio noumenon)

La cuestión «¿cómo son posibles un *mío y tuyo exteriores*?» se resuelve en la cuestión «¿cómo es posible una posesión *meramente jurídica*?», y ésta, a su vez, en una tercera: ¿cómo es posible una proposición jurídica *sintética a priori*?

Todas las proposiciones jurídicas son proposiciones *a priori*, porque son leyes racionales (*dictamina rationis*). La proposición jurídica *a priori* referida a la *posesión empírica*, 250
es *analítica*; porque no dice sino lo que se infiere de esta última según el principio de contradicción; a saber, que si soy el tenedor de una cosa (por tanto, estoy ligado a ella físicamente), aquel que actúa sobre ella contra mi consentimiento (por ejemplo, me quita la manzana de la mano), afecta lo mío interno (mi libertad) y lo reduce; por consiguiente, en su máxima está en contradicción directa con el axioma del derecho. La proposición acerca de una posesión legal empírica no va más allá del derecho de una persona con respecto a ella misma.

En cambio, la proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa *fuera de mí*, prescindiendo de todas las condiciones de la posesión empírica en el espacio y en el tiempo (por consiguiente la presuposición de la posibilidad de una *possessio noumenon*), rebasa aquellas condiciones restrictivas y es *sintética*, ya que establece una posesión también sin tenencia como necesaria para el concepto de lo mío y lo tuyo exterior; y puede ser una tarea para la razón mostrar cómo es posible una tal proposición *a priori*, que se extiende más allá del concepto de la posesión empírica[2].

De este modo, por ejemplo, la posesión de un terreno particular es un acto del arbitrio privado, sin ser sin embargo *arbitrario*. El poseedor se funda en la *posesión común* innata del suelo y en la voluntad universal, que le corresponde *a priori*, de permitir una *posesión privada* del mismo (porque, si no, las cosas desocupadas se habrían convertido en si y conforme a una ley en cosas sin dueño), y por esta primera posesión adquiere originariamente un determinado terreno al oponerse con derecho (*iure*) a cualquier otro que le impidiera usarlo privadamente, aunque en el estado de naturaleza no lo haga en virtud del derecho (*de iure*), porque en él no existe todavía ninguna ley pública.

Aunque un terreno se considerara o se declarara *libre*, es decir, abierto al uso de cualquiera, no se puede decir, sin embargo, que sea libre por naturaleza y *originariamente* antes de todo acto jurídico, porque también aquí habría una relación con las cosas —es decir, con el terreno —, que negaría a todos su posesión, sino porque esta libertad del terreno sería para cualquiera una prohibición de servirse de él; para lo cual se precisa una posesión común del terreno que no puede darse sin contrato. Pero

un suelo que sólo puede ser libre mediante un contrato tiene que estar realmente en posesión de todos aquellos (asociados entre sí), que se prohíben recíprocamente el uso del mismo o lo suspenden.

Esta comunidad *originaria* del suelo y, por tanto, tam- 251
bién de las cosas que hay en él (*communio fundí originaria*) es una idea, que tiene realidad objetiva (práctico-jurídica), y se diferencia totalmente de la comunidad *primitiva (communio primaeva)*, que es una ficción; ya que ésta hubiera tenido que ser una comunidad instituida y hubiera tenido que resultar de un contrato, por el que todos hubieran renunciado a la posesión privada, y cada uno hubiera transformado aquella en una posesión común, uniendo su posesión con la de los demás, y la historia tendría que darnos una prueba de ello. Pero es contradictorio considerar tal proceder como toma de posesión *originaria* y afirmar que la posesión particular de cada hombre haya podido y debido fundarse en ello.

De la posesión (*possessio*) se diferencia todavía la *residencia (sedes)*; y de la toma de posesión del suelo con el propósito de adquirirlo algún día, se diferencia el *establecimiento*, asentamiento (*incolatus*), que es la posesión privada y permanente de un lugar, que depende de la presencia del sujeto en el mismo. No se trata aquí del establecimiento, en tanto que segundo acto jurídico, que puede seguir a la toma de posesión o puede también no verificarse en modo alguno: porque no sería una posesión originaria, sino derivada del asentimiento de otros.

La mera posesión física (la tenencia) del terreno es ya un derecho sobre una cosa, aun cuando, claro está, aun no baste para considerarlo como mío. En lo que respecta a los demás, ésta, en tanto que primera posesión (hasta donde se sabe), concuerda con la ley de la libertad exte-

rior y está contenida a la vez en la posesión común originaria, que contiene *a priori* el fundamento de la posibilidad de una posesión privada; por consiguiente, es lesivo impedir al primer tenedor de un terreno que lo use. Así pues, la primera toma de posesión tiene para si un fundamento jurídico (*titulus possessionis*), que es la posesión común originaria; y la proposición: «¡dichoso el poseedor (*beati possidentes*)!», porque nadie está obligado a probar su posesión, es un principio del derecho natural, que instituye la primera toma de posesión como fundamento jurídico para la adquisición, en el que puede fundarse todo primer poseedor.

En un principio *teórico a priori* tendría que ponerse bajo el concepto dado una intuición *a priori* (según la Crítica 252
de la Razón pura), por consiguiente, tendría que *añadirse* algo al concepto de la posesión del objeto; ahora bien, en este principio *práctico* se procede a la inversa, y todas las condiciones de la intuición que fundamentan la posesión empírica tienen que omitirse (prescindir de ellas), para poder extender el concepto de posesión más allá de la posesión empírica, y poder decir: puede contarse como jurídicamente mío cualquier objeto exterior del arbitrio, que tenga en mi potestad (y sólo en la medida en que lo tenga) sin tenerlo en posesión.

La posibilidad de una posesión semejante, y con ello la deducción del concepto de una posesión no empírica, se basa en el postulado jurídico de la razón práctica: «es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo», junto con la exposición del último concepto, que funda lo suyo exterior sólo sobre una posesión *no-física*. La posibilidad de esta última, sin embargo, no puede en modo alguno ser probada o comprendida por

sí misma (precisamente porque es un concepto racional para el que no puede darse ninguna intuición correspondiente), sino que es una consecuencia inmediata del postulado aludido. Porque, si es necesario actuar según aquel principio jurídico, entonces también tiene que ser posible la condición inteligible (de una posesión meramente jurídica). —A nadie debe extrañar que los principios *teóricos* de lo mío y lo tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no supongan ninguna ampliación del conocimiento: porque el concepto de libertad, sobre el que se apoyan, no es susceptible, en lo que respecta a su posibilidad, de ninguna deducción teórica y sólo puede ser inferido a partir de la ley práctica de la razón (el imperativo categórico) como un factum de la misma.

§ 7

Aplicación del principio de la posibilidad de lo mío y lo tuyo exteriores a objetos de la experiencia

El concepto de una posesión meramente jurídica no es
un concepto empírico (dependiente de condiciones espa- 253
cio-temporales) y, no obstante, tiene realidad práctica; es decir, tiene que ser aplicable a objetos de la experiencia, cuyo conocimiento depende de aquellas condiciones. —El modo de proceder con el concepto jurídico en relación con los últimos, como posibles mío y tuyo exteriores, es el siguiente: el concepto jurídico, que radica únicamente en la razón, no puede aplicarse *inmediatamente* a los objetos de la experiencia y al concepto de una *posesión* empírica, sino que ha de aplicarse primero al concepto puro intelectual de *posesión* en general, de modo que, en lugar de la *tenencia (detentio)*, como representación empírica de la posesión, se piense el concepto del *haber*, prescindiendo de todas las condiciones espacio-temporales, y en el objeto como estando sólo en *mi potestad (in po-*

testate mea positum esse); dado que entonces la expresión «*exterior*» no significa la existencia en *otro lugar* distinto a aquel en que estoy, ni una decisión de mi voluntad ni la aceptación en otro tiempo distinto al de la oferta, sino sólo un objeto *diferente* de mí. Ahora bien, la razón práctica con su ley jurídica no quiere que yo piense lo mío y lo tuyo ni su posesión en la aplicación a objetos atendiendo a condiciones sensibles, sino prescindiendo de ellas, porque esto concierne a una determinación del arbitrio según leyes de la libertad, puesto que sólo un *concepto del entendimiento* puede ser subsumido bajo un concepto jurídico. Así pues, diré que poseo un campo, aunque sea un lugar completamente diferente a aquel en que efectivamente me encuentro. Porque aquí se trata sólo de una relación intelectual con el objeto, en la medida en que lo tengo en *mi potestad* (un concepto intelectual de la posesión, independiente de las determinaciones espaciales), y es *mío* porque mi voluntad, que se decide a usarlo discrecionalmente, no contradice la ley de la libertad exterior. El fundamento de la validez de tal concepto de posesión (*possessio noumenon*) como *legislación* universalmente válida consiste precisamente en que, *prescindiendo* de la posesión fenoménica (la tenencia) de este objeto de mi arbitrio, la razón práctica desea que se piense la posesión según conceptos del entendimiento, no según los empíricos, sino atendiendo a aquellos que pueden contener *a priori* las condiciones de la misma; porque tal legislación está contenida en la expresión: «Este objeto exterior es *mío*», porque así se impone a todos los demás una obligación, que si no no tendrían: la de abstenerse de usarlo.

El modo, pues, de tener algo exterior a mí como mío 254
es el enlace puramente jurídico de la voluntad del sujeto

con aquel objeto, independientemente de la relación espacio-temporal con el mismo, según el concepto de una posesión inteligible. —Un lugar sobre la tierra no es algo mío exterior porque yo lo ocupe con mi cuerpo (pues esto afecta sólo a mi *libertad* exterior, por consiguiente, sólo a la posesión de mí mismo, no de una cosa exterior a mí, y es por tanto sólo un derecho interno); sino que sólo afecta a mi derecho externo si todavía lo poseo, aunque me haya alejado de él y me encuentre en otro lugar; y quien desee convertir la permanente ocupación de este lugar por mi persona en condición para tenerlo como mío, tiene que o bien afirmar que no es posible en modo alguno tener algo exterior como suyo (lo cual contradice al postulado del § 2), o pretender que, para hacerlo posible, yo esté en dos lugares a la vez; pero entonces esto es tanto como decir que debo estar y no estar en un lugar, lo cual es contradictorio.

Esto puede también aplicarse al caso de que yo haya aceptado una promesa; porque entonces mi haber y mi posesión con respecto a lo prometido no se anulan por el hecho de que el que promete dijera en algún momento que esa cosa debe ser mía, pero un tiempo después diga de la misma cosa: ahora quiero que no sea tuya. Porque con tales relaciones intelectuales sucede como si aquél hubiese dicho sin intervalo de tiempo entre las dos declaraciones de su voluntad: debe ser tuya, y también: no debe ser tuya, lo cual es contradictorio.

Lo mismo ocurre también con el concepto de la posesión jurídica de una persona, como perteneciente al haber del sujeto (su mujer, su hijo, su criado): que esta comunidad doméstica y la posesión recíproca del estado de todos sus miembros no se eliminan por la capacidad de separarse *localmente* unos de otros; porque lo que los une

es una relación *jurídica*, y lo mío y lo tuyo exterior aquí, como en los casos anteriores, se apoya totalmente en la presuposición de la posibilidad de una posesión racional pura sin tenencia.

A la crítica de la razón práctico-jurídica, en el concepto de lo mío y lo tuyo exterior en general, se ve ésta obligada por una antinomia que surge entre las proposiciones referidas a la posibilidad de tal posesión; es decir, sólo por una dialéctica ine- 255
vitable, en la que tesis y antítesis pretenden validez para dos condiciones contradictorias entre si, se ve forzada la razón también en su uso práctico (concerniente al derecho) a distinguir entre la posesión como fenómeno y la que es pensable sólo por el entendimiento.

La *tesis* dice: *Es posible* que yo tenga algo exterior como mío, aunque no esté en posesión de ello.

La *antítesis: No es posible* que tenga algo exterior como mío, si no estoy en posesión de ello.

Solución: Las dos proposiciones son verdaderas: la primera, cuando entiendo por posesión la posesión empírica (*possessio phaenomenon*), la otra, cuando entiendo bajo este término la pura posesión inteligible (*possessio noumenon*). —Pero la posibilidad de una posesión inteligible, y por consiguiente, también la posibilidad de lo mío y lo tuyo exterior, no puede comprenderse, sino que tiene que seguirse del postulado de la razón práctica; con lo cual es especialmente notable que ésta sin intuiciones, incluso sin necesitar una *a priori*, se *amplíe* mediante la mera *eliminación* de condiciones em-

píricas, legitimada por la ley de la libertad, y así pueda establecer proposiciones jurídicas *sintéticas a priori*, cuya prueba (como pronto se mostrará) será aducida después de modo analítico desde una perspectiva práctica.

§ 8

Tener algo exterior como suyo es sólo posible en un estado jurídico, bajo un poder legislativo público, es decir, en el estado civil

Si yo declaro (de palabra o de hecho): quiero que algo exterior sea mío, declaro que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio; obligación que nadie tendría sin este acto jurídico mío. Pero en esta pretensión radica a la vez el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja, en lo que respecta a lo suyo exterior; porque la obligación procede aquí de una regla universal de la relación jurídica exterior. Por tanto, no estoy obligado a respetar lo suyo exterior de otro, si no me garantiza también cualquier otro por su parte que se comportará con respecto a lo mío según el mismo principio; tal garantía 256
no precisa un acto jurídico especial, sino que está contenida ya en el concepto de una obligación jurídica exterior en virtud de la universalidad, por consiguiente, también de la reciprocidad de la obligación a partir de una regla universal. —Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales. Así pues, sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. —Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Así

pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior.

Corolario: Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto exterior como suyo, entonces el sujeto ha de estar también autorizado a *obligar* a cualquiera, con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca de tal objeto, a entrar con él en una constitución civil.

§ 9

En el estado de naturaleza, sin embargo, puede haber un mío y tuyo exterior real pero sólo provisional

El *derecho natural* en el estado de una constitución civil (es decir, el que puede deducirse de principios *a priori* para ella) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última, de ahí que continúe en vigor el principio jurídico: «Me lesiona quien procede según una máxima, según la cual me es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio»; porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno sólo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina. — Toda garantía presupone ya, por tanto, lo suyo de alguien (al que se le asegura). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera, con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado. 257
—Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común, y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión *perentoria*. — Antes de entrar en este estado, a

lo que el sujeto está dispuesto, se opone éste con derecho a los que no quieren avenirse a ello y quieren estorbarle en su posesión provisional; porque la voluntad de todos los demás excepto la suya, que piensa obligarle a abstenerse de cierta posesión, es meramente *unilateral* y, por lo tanto, tiene tan poca fuerza legal (que sólo se encuentra en la voluntad universal) para oponerse como aquella para afirmar; sin embargo, la última tiene la ventaja de concordar con la implantación y establecimiento de un estado civil. —En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el *estado de naturaleza* es la posesión física, que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica *por comparación*.

> Esta prerrogativa jurídica, que resulta del estado de posesión empírica según la fórmula: *dichoso el poseedor (beati possidentes)*, no consiste en que éste, dado que cuenta con la presunción de *hombre justo*, no precise probar que posee algo legalmente (ya que esto vale sólo en el derecho litigioso), sino porque[3], según el postulado de la razón práctica, todos tienen la facultad de tener un objeto exterior de su arbitrio como suyo; por consiguiente, toda tenencia es un estado, cuya legitimidad se funda en este postulado por un acto de la voluntad precedente, y que autoriza según la ley de la libertad externa, si no se opone una posesión anterior del mismo objeto por parte de otro, por tanto provisionalmente, a hacer desistir de toda pretensión de usar el objeto a cualquiera que no quiera entrar conmigo en un estado de libertad legal pública, para usar, conforme al postulado de la

razón, una cosa que si no sería anulada en sentido práctico.

CAPITULO SEGUNDO 258

EL MODO DE ADQUIRIR ALGO EXTERIOR

§ 10

Principio universal de la adquisición exterior

Adquiero una cosa cuando hago (*efficio*) que algo devenga *mío*. —Originariamente mío es lo exterior que también es mío sin un acto jurídico. Pero una adquisición originaria[4] es aquella que no se deriva de lo suyo de otro.

Nada exterior es originariamente mío; pero sí puede ser adquirido originariamente, es decir, sin derivarlo de lo suyo de algún otro. —El estado de comunidad de lo mío y lo tuyo (*communio*) nunca puede pensarse como originario, sino que tiene que ser adquirido (por un acto jurídico exterior); aunque la posesión de un objeto exterior originariamente sólo puede ser común. Incluso cuando se piensa (problemáticamente) una comunidad *originaria (communio mei et tui originaria)*, ha de distinguirse de la *primitiva (communio primaeva)*, que se supone instituida en los primeros *tiempos* de las relaciones jurídicas entre los hombres y no puede estar fundada en principios como la primera, sino sólo en la historia: con lo cual, la última tendría que pensarse siempre como adquirida y derivada (*communio derivativa*).

El principio de la adquisición exterior[5] es entonces: lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi ar-

bitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, eso es mío.

Los momentos (*attendenda*) de la adquisición *originaria* son, por tanto: 1. La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión, por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*. 2. La *declaración (declaratio)* de la posesión de este objeto y del acto de mi arbitrio de apartar 259
a cualquier otro de él. 3. La *apropiación (appropriatio)* como acto de una voluntad universal y exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a concordar con mi arbitrio. —La validez del último momento de la adquisición, como aquello sobre lo que se apoya la conclusión «el objeto exterior es *mío*», es decir, que la posesión es válida como algo *meramente jurídico (possessio noumenon)*, se funda en lo siguiente: que la conclusión «el objeto exterior es mío» se lleva correctamente desde la posesión sensible a la inteligible, ya que todos estos actos son *jurídicos*, y, por consiguiente, surgen de la razón práctica, y que, por tanto, en la pregunta por lo justo podemos prescindir de las condiciones empíricas de la posesión.

La adquisición originaria de un objeto exterior del arbitrio se llama *ocupación (occupatio)* y no puede realizarse sino con cosas corporales (sustancias). Ahora bien, donde se realiza una de este tipo necesita, como condición de la posesión empírica, la prioridad temporal sobre cualquier otro que quiera adueñarse de la cosa (*qui prior tempere, potior iure*). En cuanto originaria, es sólo la consecuencia del arbitrio *unilateral*; porque si se precisara para ello uno

bilateral, entonces derivaría del contrato de dos (o más) personas, por consiguiente, de lo suyo de otros. —No es fácil comprender cómo un acto del arbitrio como aquél puede fundamentar para alguien lo suyo. —Sin embargo, la *primera* adquisición no es por eso la *originaria*. En efecto, la adquisición de un estado jurídico público por la unificación de la voluntad de todos con vistas a una legislación universal sería una adquisición a la que no debe preceder ninguna y, sin embargo, derivaría de la voluntad particular de cada uno y sería *omnilateral*: siendo así que una adquisición originaria sólo puede surgir de la voluntad unilateral.

División de la adquisición de lo mío y lo tuyo exteriores

1. En cuanto a la *materia* (el objeto), adquiero o bien una *cosa* corporal (sustancia) o la *prestación* (causalidad) de otra persona, o esta otra persona misma, es decir, su estado, en cuanto consigo el derecho a disponer del mismo (el comercio con ella).
2. En cuanto a la *forma* (el modo de adquisición), 260
se *trata o bien de un* derecho real (*Sachenrecht*) (*ius reale*), *o bien de un* derecho personal (*ius personale*), o de un *derecho personal-real (dinglich) (ius realiter personale)* a la posesión (aunque no al uso) de otra persona como una cosa.
3. En cuanto al *título legal (titulus)* de la adquisición, que propiamente hablando no es un miembro especial de la división de los derechos, pero sí un momento del modo de su ejercicio: algo exterior se adquiere o bien mediante el acto de un albedrío *unilateral* o *bilateral* u *omnilateral (facto, pacto, lege)*.

Sección primera

El derecho real

§ 11

¿Qué es un derecho real?

La definición ordinaria del *derecho a una cosa (ius reale, ius in re)*, «es el derecho *frente a todo poseedor de la misma*», es una definición nominal correcta. Pero ¿qué es lo que hace que yo pueda, en consideración de un objeto exterior, dirigirme a todo tenedor del mismo y forzarle (*per vindicationem*) a reponerme en su posesión? ¿Es esta relación jurídica exterior de mi arbitrio una relación *inmediata* con una cosa corporal? Quien piense que su derecho se liga, no inmediatamente a personas, sino a cosas, tendrá que representarse ciertamente lo siguiente (aunque sólo de un modo oscuro): puesto que al derecho de una parte corresponde un deber de la otra, la cosa exterior, aunque la haya perdido el primer poseedor, permanece siempre, sin embargo, *obligada* a él; es decir, se resiste a cualquier otro presunto poseedor, porque ya está unida a aquél; y así mi derecho, semejante a un *genio*, que acompaña a la cosa y la preserva de todo ataque extraño, remite siempre a mí a todo poseedor extraño. Es, por tanto, absurdo imaginar obligaciones de una persona con respecto a cosas y viceversa, aun cuando sea lícito de todos modos hacer sensible la relación jurídica mediante tal imagen y expresarse así.

La definición real tendría, por tanto, que decir así: El 261
derecho a una cosa es el derecho al uso privado de una cosa, de la que estoy en posesión común (originaria o instituida) con todos los demás. Porque esto último es la única condición bajo la que es posible que yo excluya a cual-

quier otro poseedor del uso privado de la cosa (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), ya que, sin presuponer tal posesión común, es incomprensible cómo yo, que no estoy en posesión de la cosa, puedo ser lesionado por otros que lo están y la utilizan. —Por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él obligado: así pues, sólo puedo hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común. De no ser así, tendría que pensar el derecho a una cosa como si la cosa tuviera una obligación para conmigo y derivar de ahí el derecho frente a todo poseedor de la misma; lo cual es un modo de representación absurdo.

Por lo demás, con el término «derecho real» *(Sachenrecht) (ius reale)* no se entiende meramente el derecho a una cosa (*ius in re*), sino también el *conjunto* de todas las leyes, que conciernen a lo mío y lo tuyo reales (*dingliche*). —Pero es claro que un hombre, que estuviera completamente solo sobre la tierra, no podría tener ni adquirir ninguna cosa exterior como suya, propiamente hablando: porque entre él como persona y todas las demás cosas (*Dinge*) externas como cosas (*Sachen*) no hay ninguna relación de obligación. Por tanto, propia y literalmente hablando, no hay ningún derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así únicamente al que corresponde a alguien frente a una persona, que está en posesión común junto con todos los demás (en el estado civil).

§ 12

La primera adquisición de una cosa no puede ser sino la del suelo

El suelo (por el que se entiende todo terreno habitable) ha de considerarse con respecto a todo lo que se mueve en él como *sustancia*, pero la existencia de esto úl-

timo ha de considerarse sólo como *inherencia* y, así como, en sentido teórico, los accidentes no pueden existir fuera de la sustancia, así en el práctico lo que se mueve sobre el suelo tampoco puede ser considerado por alguien como suyo, si previamente no se acepta que este suelo se encuentra en su posesión jurídica (como suyo).

Porque, suponiendo que el suelo no pertenezca a nadie, entonces, para ocuparlo, podré arrojar de su lugar a cualquier cosa móvil que se encuentre en él, hasta que desaparezca totalmente, sin dañar por eso la libertad de cualquier otro que justamente ahora no sea tenedor del mismo; pero todo lo que puede ser destruido, un árbol, una casa, etc., es móvil (al menos, en cuanto a la materia), y si se denomina *inmueble* a la cosa que no puede ser movida sin destruir su forma, entonces lo mío y lo tuyo referidos a esa cosa no se entienden respecto de la sustancia, sino respecto de lo que depende de ella, lo cual no es la cosa misma. 262

§ 13

Todo suelo puede ser adquirido originariamente y el fundamento de la posibilidad de esta adquisición es la comunidad originaria del suelo en general

En cuanto a lo primero, esta proposición se funda en el postulado de la razón práctica (§ 2); lo segundo, en la siguiente prueba.

Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). Esta posesión (*possessio*), que difiere de la residencia (*sedes*) como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y *duradera*, es una posesión *común*, dada la uni-

dad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica: porque, si fuera un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, ésta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra. —La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo (está constituida por la naturaleza misma), es una *posesión común originaria (communio possessionis originaria)*, cuyo concepto no es empírico ni depende de condiciones temporales, como por ejemplo el concepto inventado, pero nunca demostrable, de una *posesión común primitiva (communio primaeva)*, sino un concepto práctico de la razón, que contiene *a priori* el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas.

§ 14 263

El acto jurídico de esta adquisición es la ocupación (occupatio)

La *toma de posesión (apprehensio)*, como comienzo de la tenencia de una cosa corporal en el espacio (*possessionis physicae*), no concuerda con la ley de la libertad exterior de cada cual (por consiguiente, *a priori*) más que bajo la condición de la *prioridad* temporal, es decir, sólo como *primera* toma de posesión (*prior apprehensio*), que es un acto del arbitrio. Pero la voluntad de que una cosa sea mía (por tanto, también un determinado lugar circunscrito sobre la tierra), es decir, la apropiación (*appropriatio*), no puede ser en una adquisición originaria más que *unilateral (voluntas unilateralis s. propria)*. La adquisición de un objeto exterior del arbitrio por una voluntad unilateral es la *ocupación*. Así pues, sólo mediante ocupación (*occupatio*) puede adquirirse originariamente un objeto exterior del arbitrio, por tanto, también un suelo determinado—.

La posibilidad de este tipo de adquisición no se puede comprender de ningún modo ni puede probarse con razones, sino que es la consecuencia inmediata del postulado de la razón práctica. La misma voluntad, sin embargo, no puede autorizar una adquisición exterior sino en la medida en que está contenida en una voluntad que ordena absolutamente, unificada *a priori* (es decir, por la unificación del arbitrio de todos los que pueden llegar entre sí a una relación práctica); porque la voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral, pero todavía *particular*) no puede imponer a cada uno una obligación, que en sí es contingente, sino que para ello se precisa una voluntad *omnilateral*, no contingente, sino *a priori*, por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora; porque sólo siguiendo este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual, por consiguiente, un derecho en general y, por tanto, también un mío y tuyo exteriores.

§ 15

Sólo en una constitución civil puede algo ser adquirido perentoriamente, en cambio en el estado de naturaleza sólo puede adquirirse provisionalmente 264

La constitución civil, aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es no obstante necesaria objetivamente, es decir, como deber. Por consiguiente, con respecto a ella y a su institución hay una ley jurídica real de la naturaleza, a la que toda adquisición exterior está sometida.

El *título empírico* de la adquisición era la toma de posesión física (*apprehensio physica*), fundada sobre la comunidad originaria del suelo; a este título, siendo así que a la

posesión según conceptos jurídicos racionales sólo puede ser sometida una posesión *fenoménica*, tiene que corresponder el de una toma de posesión intelectual (suprimiendo todas las condiciones empíricas espacio-temporales), que funda la proposición: «Lo que yo someto a mi potestad conforme a leyes de la libertad exterior, y quiero que sea mío, es mío».

Pero el *título racional* de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* (que hay que unificar necesariamente), que se presupone aquí tácitamente como condición indispensable (*conditio sine qua non*); porque por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí. —Ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el estado civil. Así pues, sólo en conformidad con la idea de un estado civil, es decir, con respecto a él y a su establecimiento, pero antes de la realidad del mismo (porque si no la adquisición sería derivada), por consiguiente, sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido *originariamente*. —La adquisición *perentoria* tiene lugar sólo en el estado civil.

No obstante, aquella adquisición provisional es con todo una verdadera adquisición; porque, según el postulado de la razón práctico-jurídica, la posibilidad de la misma, sea cual fuere el estado en que se encuentren los hombres entre sí (por tanto, también en el estado de naturaleza), es un principio del derecho privado, según el cual cada uno está autorizado a ejercer aquella coacción que posibilite salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición.

La cuestión es la siguiente: ¿hasta dónde se ex- 265
tiende la facultad de tomar posesión de un suelo?
Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su
potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo
el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera:
si no podéis protegerme, entonces no podéis dis-
poner de mí. La disputa sobre el mar *libre* o *cerrado*
debería, por tanto, decidirse del mismo modo;
por ejemplo, dentro de la extensión hasta donde
alcanzan los cañones, en la costa de un país que
pertenece ya a un determinado Estado, a nadie le
es lícito pescar, sacar ámbar del fondo del mar,
etc. —Además: ¿es necesaria la transformación
del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo,
drenaje, etc.)? ¡No! Porque, dado que estas formas
(de especificación) son sólo accidentes, no consti-
tuyen objeto alguno de posesión inmediata y sólo
pueden pertenecer a la posesión del sujeto, en la
medida en que la sustancia le haya sido reconocida
previamente como suya. Cuando se trata de la
primera adquisición, el trabajo no es más que un
signo externo de la toma de posesión, que puede
sustituirse por muchos otros que cuestan menos
esfuerzo. —Además: ¿puede uno impedir a al-
guien el *acto* de toma de posesión, de modo que
ninguno de los dos participe del derecho de prio-
ridad y así el terreno permanezca siempre libre,
no perteneciendo a nadie? Esta obstaculización no
puede producirse *totalmente*, porque el otro, para
poder hacerlo, ha de hallarse también en algún te-
rreno vecino, donde también a él mismo se le
puede impedir estar; por consiguiente, una obsta-
culización *absoluta* sería una contradicción; sin

embargo, *con respecto* a un determinado terreno
(intermedio), dejarlo sin utilizar como *neutral* para
separar a dos vecinos, es esto algo que concordaría
con el derecho de ocupación; pero entonces este
terreno pertenece realmente a ambos en común y
no *carece de dueño (res nullius)*, precisamente porque
es *utilizado* por ambos para separarlos entre sí. —
Además: ¿se puede tener una cosa como suya en
un terreno, del que ninguna parte es de alguien?
Sí, como en Mongolia, donde cada uno puede de-
jar su equipaje, lo que tiene, o tomar posesión co-
mo suyo de su caballo, que se le ha escapado, por-
que todo el suelo corresponde al pueblo; su uso, a
cada individuo; ahora bien, que alguien pueda te- 266
ner como suya una cosa móvil sobre el suelo de
otro, es posible, pero sólo mediante *contrato*. —Fi-
nalmente se plantea la cuestión: ¿pueden dos pue-
blos vecinos (o familias) oponerse mutuamente a
usar un terreno de un cierto modo, por ejemplo,
los pueblos cazadores al pueblo de pastores o a los
agricultores o éstos a los colonos, etc.? Por su-
puesto, porque el modo como quieran *establecerse*
sobre la tierra es una cuestión discrecional, mien-
tras se mantengan dentro de sus límites (*res merae
facultatis*).

Por último, cabe preguntar si, cuando ni la naturaleza ni el azar sino sólo nuestra propia voluntad nos lleva a ser vecinos de un pueblo, que no presenta perspectivas halagüeñas de una unión civil con él, no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o (lo que no es mucho mejor) mediante compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirse así en propietarios de su sue-

lo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión; con el fin de instituir una unión civil con tal pueblo y situar a estos hombres (salvajes) en un estado jurídico (como, por ejemplo, los salvajes americanos, los hotentotes, los neoholandeses); cuanto más que la naturaleza misma (que detesta el vacio) así parece exigirlo, y grandes regiones en otras partes del mundo, ahora magníficamente pobladas, hubieran quedado despobladas de habitantes civilizados o tendrían que permanecer asi siempre, y de este modo se frustraría el fin de la creación. Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprobable.

La indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible, convierte este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos. Sin embargo, tiene que haber alguna adquisición originaria de lo exterior; porque toda adquisición no puede ser derivada.

De ahí que esta tarea no pueda abandonarse como insoluble y como en sí imposible. Pero, aunque se resuelva mediante el contrato originario, si éste no se extiende a todo el género humano, la adquisición permanecerá siempre provisional.

§ 16 267

Exposición del concepto de una adquisición originaria del suelo

Todos los hombres están originariamente en *posesión común* del suelo de la tierra entera (*communio fundí origina-*

ria), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para éste, según la cual puede determinarse a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente* y *a priori* (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, sólo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que sólo determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico* y lo que es *de derecho*. —Ahora bien, en este estado, es decir, antes de la fundación del estado civil y con vistas a él, por tanto, *provisionalmente*, es un *deber* proceder conforme a la ley de la adquisición exterior; por tanto, la voluntad tiene también *capacidad* jurídica para obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, aun cuando sólo sea unilateral; por consiguiente, es posible una adquisición provisional del suelo con todas sus consecuencias jurídicas.

Pero una adquisición semejante necesita, y cuenta también con, un *favor* de la ley (*lex permissiva*) en lo que respecta a la determinación de los límites de la posesión jurídicamente posible: porque precede al estado jurídico y, en tanto que solamente conduce a él, todavía no es perentoria, y el favor no se extiende más allá del consentimiento de *otros* (participantes) en establecer este último; ahora bien, mientras ellos se resisten a ingresar en él (en el estado civil) y mientras la resistencia dura, lleva

consigo todo el efecto de una adquisición legal, porque esta salida[6] está fundada en el deber.

§ 17 268

Deducción del concepto de la adquisición originaria

Hemos encontrado el *título* de la adquisición en una comunidad originaria del suelo, por tanto, bajo las condiciones espaciales de una posesión exterior; y el *modo de adquisición* lo hemos encontrado en las condiciones empíricas de la toma de posesión (*apprehensio*), junto con la voluntad de tener el objeto exterior como suyo. Ahora es todavía necesario desarrollar a partir de los principios de la razón pura práctico-jurídica la *adquisición* misma, es decir, lo mío y lo tuyo exterior, que resulta de las dos partes dadas; es decir, la posesión inteligible (*possessio noumenon*) del objeto, según lo que contiene su concepto.

El *concepto jurídico* de lo mío y lo tuyo *exterior*, en tanto que *substancia*, no puede significar, en lo que concierne al término «fuera de mí», otro *lugar* distinto a aquel en que estoy, porque es un concepto racional; sino que, ya que bajo éste sólo puede subsumirse un concepto puro del entendimiento, únicamente puede significar algo *diferente* de mí y el concepto de una posesión no empírica (de la aprehensión —digamos— permanente), es decir, únicamente el concepto de *tener en mi potestad* el objeto exterior (su conexión conmigo, como condición subjetiva de la posibilidad de su uso), que es un concepto puro del entendimiento. Ahora bien, la eliminación u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posesión, como relación de la persona con *objetos* que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en

la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*; lo cual, por tanto, es la *posesión inteligible* de las cosas, es decir, la posesión por el mero derecho, aunque el objeto (la cosa que poseo) sea un objeto sensible.

Es de por sí tan claro que el primer trabajo[7], la delimitación o, en general, la *conformación* de un terreno no puede proporcionar título alguno de adquisición del mismo, es decir, que la posesión del accidente no puede ofrecer un fundamento para la posesión jurídica de la substancia, sino que lo mío y lo tuyo, a la inversa, han de seguirse, se- 269
gún la regla, de la propiedad de la substancia (*accessorium sequitur suum principale*); y es de por sí tan claro que el que pone empeño en un terreno, que no era antes ya suyo, ha perdido su esfuerzo y trabajo frente al primero, que es difícil atribuir a otra causa aquella opinión dominante, tan vieja y todavía tan extendida, más que al engaño secretamente imperante de personificar las cosas y de imaginarse *inmediatamente* un derecho frente a ellas, como si alguien pudiera obligarles, mediante el trabajo aplicado a ellas, a no estar al servicio de nadie más que el suyo; porque probablemente tampoco se habría pasado por alto tan fácilmente la sencilla pregunta (de la que ya se ha hecho mención antes): «¿cómo es posible el derecho a una cosa?». Porque el derecho frente a cualquier poseedor de una cosa sólo significa la competencia del arbitrio particular para usar un objeto, en la medida en que puede pensarse como contenida en

la voluntad sintético-universal y como concordando con la ley de la misma.

En lo que concierne a los cuerpos situados sobre un terreno que ya es mío, me pertenecen, si no es que pertenecen a otro, sin que para este fin precise ningún acto jurídico especial (no *fado*, sino *lege*); es decir, porque pueden considerarse como accidentes inherentes a la substancia (*iure rei meae*), a la que también pertenece todo lo que está tan ligado con mi cosa que otro no puede separarlo de lo mío sin cambiarlo (por ejemplo, el dorado, mezcla de una materia que me pertenece con otras materias, el terreno de aluvión o también el cambio del cauce lindante y con ello la ampliación consiguiente de mi suelo). De acuerdo con los mismos principios ha de juzgarse si el terreno adquirible puede extenderse aún más allá de la tierra, es decir, también hacia una parte del fondo del mar (el derecho de pescar en mi costa, o extraer ámbar, etc.). El suelo pertenece a mi *posesión* hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi *residencia* contra el ataque de otros (por ejemplo, hasta donde alcanzan los cañones de la costa), y el mar está cerrado hasta allí (*mare clausum*). Pero como es imposible *residir* en alta mar, la posesión tampoco puede ampliarse hasta allí, y el mar abierto es libre (*mare liberum*). 270
Pero el propietario de una playa no puede entender como derecho de adquisición —por inintencionado— el *naufragio* en su costa, sea de hombres, sea de cosas pertenecientes a ellos; ya que no hay daño (ni siquiera hecho) y la cosa que ha caído en un suelo que pertenece a alguien no puede consi-

derarse como *res nullius*. En cambio un río, hasta donde llega la posesión de su ribera, puede ser adquirido originariamente, bajo las restricciones antes aludidas, por el que está en posesión de ambas riberas.

⋆ ⋆ ⋆

El objeto exterior, que en cuanto a la sustancia es lo suyo de alguien, es *propiedad (dominium)* de aquel al que son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la substancia), de la que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo (*ius disponendi de re sua*). Pero de aquí resulta naturalmente que tal objeto sólo puede ser una cosa corporal (hacia la que no se tiene obligación alguna), por tanto, un hombre puede ser su propio dueño (*sui iuris*), pero no propietario *de sí mismo (sui dominus)* (no puede disponer de sí a su antojo), ni mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona; aunque este punto, que pertenece al derecho de la humanidad, no al de los hombres, no tiene aquí su auténtico lugar, sino sólo se menciona de paso para una mejor comprensión de lo dicho poco antes. —Además, puede haber dos plenos propietarios de una y la misma cosa sin un mío y tuyo común, sino sólo como poseedores comunes de aquello que pertenece sólo *a uno* como *suyo*, si de los llamados copropietarios (*condomini*) corresponde a uno solo la posesión completa sin uso, pero al otro todo el uso de la cosa junto con la posesión, por tanto, aquél (*dominus directus*) reduce a éste (*dominus utilis*) a la condición de una prestación permanente, sin con ello limitar su uso.

Sección segunda 271

El derecho personal

§ 18

La posesión del arbitrio de otro, como facultad de determinarle por medio del mío a un cierto acto, según leyes de la libertad (lo mío y lo tuyo exteriores en relación a la causalidad de otro) es *un* derecho (de ellos puedo tener varios frente a la misma persona o frente a otras); pero el conjunto (el sistema) de leyes, según las cuales puedo estar en esta posesión, es *el* derecho personal, que es único.

La adquisición de un derecho personal nunca puede ser originaria y arbitraria (porque una adquisición semejante sería inadecuada al principio del acuerdo de la libertad de mi arbitrio con la libertad de cada cual; por tanto, sería injusta). Tampoco puedo adquirir por medio de un acto *ilegal* de otro (*facto iniusto alterius*); porque aun cuando el daño me hubiera afectado a mí y yo pueda exigir al otro con derecho una reparación, de este modo sólo conservaré íntegro lo mío, pero no habré adquirido nada además de lo que ya tenía antes.

Por tanto, la adquisición que se produce mediante un acto de otro, al que determino al acto siguiendo leyes jurídicas, es siempre derivada de lo suyo de otro, y esta derivación, como acto jurídico, no puede ser realizada por éste como un acto *negativo*, es decir, como un acto de *abandono* o de *renuncia* a lo suyo (*per derelictionem aut renunciationem*), porque de este modo sólo se suprime lo suyo de uno u otro, pero no se adquiere nada; únicamente puede realizarse por *transmisión (translatio)*, que sólo es posible por una voluntad común, mediante la

cual el objeto llega siempre a poder de uno u otro, pues renunciando uno a su parte en esta comunidad, el objeto, por la aceptación de éste (por tanto, por un acto positivo del arbitrio), deviene suyo[8]. —La transmisión de su *propiedad* a otro es la *enajenación*. El acto del arbitrio unificado de dos personas, por el que, en general, lo suyo de uno pasa al otro es el *contrato*.

§ 19 272

En todo contrato hay dos actos jurídicos del arbitrio *preparatorios* y dos *constitutivos*; los dos primeros (los del *trato*) son la *oferta (oblatio)* y la *aprobación (approbatio)* del mismo; los otros dos (o sea, los referentes a la *conclusión*) son la *promesa (promissum)* y la *aceptación (acceptatio)*. —Porque un ofrecimiento no puede llamarse promesa antes de que se juzgue que lo ofrecido (*oblatum*) puede ser *grato* al receptor de la promesa; lo cual se manifiesta en las dos primeras declaraciones, pero con éstas solamente todavía no se adquiere nada.

Ahora bien, ni por la voluntad *particular* del que promete ni por la del que recibe la promesa (como aceptante), pasa lo suyo del primero al último, sino sólo por la *voluntad unificada* de ambos, por consiguiente, en la medida en que la voluntad de ambos se declara *a la vez*. Pero esto no puede hacerse con actos empíricos de declaración, que tienen que *sucederse* unos a otros en el tiempo necesariamente y nunca son simultáneos. Porque si yo he hecho una promesa y el otro quiere aceptarla, en el intervalo de tiempo (por corto que sea) puedo arrepentirme, dado que antes de la aceptación estoy todavía libre; de igual modo, por otra parte, tampoco el que acepta ha de permanecer ligado a su declaración subsiguiente a la promesa, por la misma razón. —Las formalidades exteriores (*solemnia*) al cerrar un contrato (el apretón de

manos o el hecho de romper una brizna de paja cogida por dos personas (*stipula*)) y todas las confirmaciones —de un lado y otro— de su declaración anterior demuestran más bien la confusión de los contratantes, cómo y de qué modo desean representar como existiendo en un momento *simultáneamente* declaraciones que siempre se suceden una tras otra; pero no lo logran: porque se trata de actos sucesivos en el tiempo, donde, si un acto está, el otro o *todavía no* está o *ya no* está.

Sólo la deducción transcendental del concepto de adquisición por contrato puede superar todas estas dificultades. En una relación *jurídica* exterior mi toma de posesión del arbitrio de otro (y recíprocamente) se concibe como fundamento para determinar al mismo a un acto; cierto que primero sólo empíricamente por medio de una declaración y una contradeclaración del arbitrio de cada uno de los dos en el tiempo, como condición sensible de la aprehensión, donde ambos actos jurídicos si- 273
guen siempre uno a otro; ahora bien, puesto que aquella relación (en cuanto jurídica) es puramente intelectual, por medio de la voluntad como facultad racional legisladora, según conceptos de la libertad, se representa aquella posesión como inteligible (*possessio noumenon*), como lo mío y lo tuyo, prescindiendo de aquellas condiciones empíricas; por tanto, ambos actos —el de la promesa y el de la aceptación— se representan, no como mutuamente sucesivos, sino (cual *pactum re initum*) como surgiendo de una única voluntad *común* (lo cual se expresa mediante la palabra «*simultáneamente*»), y el objeto (*promissum*) se representa como adquirido, prescindiendo de las condiciones empíricas, según la ley de la razón pura práctica.

Que ésta sea la verdadera y única deducción posible del concepto de adquisición por contrato, está suficientemente confirmado por el ímprobo y, sin embargo, siempre vano esfuerzo de los investigadores jurídicos (por ejemplo Moses Mendelssohn en su *Jerusalem*)[9] por probar aquella posibilidad. —La cuestión era: *¿por qué debo* cumplir mi promesa? Pues que yo *deba* hacerlo lo comprende cualquiera por sí mismo. Pero es absolutamente imposible aducir todavía una prueba de este imperativo categórico; como es imposible para el geómetra demostrar mediante argumentaciones racionales que yo, para construir un triángulo, tenga que tomar tres líneas (proposición analítica), dos de las cuales, tomadas conjuntamente, tienen que ser mayores que la tercera (proposición sintética, pero ambas *a priori*). Es un postulado de la razón pura (que prescinde de todas las condiciones sensibles espacio-temporales, en lo que concierne al concepto jurídico), y la doctrina sobre la posibilidad de prescindir de aquellas condiciones sin que por eso se niegue la posesión del mismo[10], es ella misma la deducción del concepto de la adquisición por contrato; igual que en el título anterior era la doctrina de la adquisición mediante ocupación de las cosas exteriores.

§ 20

Pero ¿qué es lo exterior que adquiero por contrato? Puesto que sólo se trata de la causalidad del arbitrio del otro con respecto a la prestación que me ha prometido, no adquiero inmediatamente una cosa exterior, sino un acto de este último, por el que aquella cosa pasa a mi poder, para que yo la haga mía. —Así pues, mediante el 274

contrato adquiero la promesa de otro (no lo prometido) y, sin embargo, algo añado a mi haber exterior; he llegado a ser más *rico (locupletior)* al adquirir una obligación activa de la libertad y la facultad de otro. —Pero este derecho mío es sólo *personal*, es decir, un derecho frente a una *determinada* persona física, o sea, el de actuar sobre su causalidad (su arbitrio) para que *produzca* algo para mí, no un *derecho real (Sachenrecht)* frente a esta *persona moral*, que no es sino la idea del *arbitrio unificado a priori de todos*, en virtud de la cual tan sólo puedo adquirir un *derecho frente a todo poseedor de la cosa*; en lo cual consiste todo derecho a *una cosa*.

La transmisión de lo mío mediante contrato se realiza conforme a la ley de la continuidad (*lex continui*), es decir, que la posesión del objeto no se interrumpe en ningún momento durante este acto, porque, de lo contrario, yo adquiriría en este estado un objeto como algo sin poseedor (*res vacua*), por tanto, originariamente; lo cual contradice el concepto de contrato. —Pero esta continuidad lleva consigo que no sea uno de ambos (*promittentis et acceptantis*) en particular, sino su voluntad unificada la que transmite lo mío a otro; por tanto, la transmisión no se realiza de modo que el que promete abandone (*derelinquit*) primero su posesión en beneficio del otro o renuncie (*renunciat*) a su derecho y el otro entre inmediatamente en posesión, o a la inversa. El traspaso es, por tanto, un acto en el que el objeto pertenece en un momento juntamente a ambos; así como en la trayectoria parabólica de una piedra lanzada, ésta en el punto más alto de la misma puede concebirse un momento como subiendo y como cayendo a la vez, y

en este mismo momento pasa del movimiento ascendente a la caída.

§ 21

Una cosa no se adquiere en un contrato por la *aceptación (acceptatio)* de la promesa, sino sólo por la *entrega (traditio)* de lo prometido. Pues toda promesa conduce a una
prestación y, si lo prometido es una cosa, aquella no puede 275
satisfacerse sino a través de un acto por el que el que promete pone en posesión de la misma al que recibe la promesa; es decir, mediante la entrega. Por tanto, con anterioridad a la entrega y a la recepción, la prestación todavía no se ha realizado; la cosa aún no ha pasado de uno a otro, por consiguiente, no ha sido adquirida por éste, de ahí que el derecho generado por contrato sea sólo personal y únicamente por la *tradición* devenga un derecho *real (dinglich)*.

El contrato al que sigue inmediatamente la entrega (*pactum re initum*) excluye todo intervalo de tiempo entre la conclusión y la ejecución, y no precisa esperar todavía ningún acto especial, por el que lo suyo de uno se transmita al otro. Pero si entre ambos se concede todavía un tiempo para la entrega (determinado o indeterminado), queda por saber si la cosa ha devenido ya suya del que acepta antes de la entrega y el derecho del último es un derecho a la cosa, o si todavía ha de añadirse un contrato especial, concerniente sólo a la entrega, con lo cual el derecho surgido de la mera aceptación sería sólo personal y se convertiría en derecho a la cosa únicamente por medio de la entrega. —Que ocurre aquí realmente lo último que se ha dicho se aclara del siguiente modo:

Si yo cierro un contrato sobre una cosa, por ejemplo, sobre un caballo que quiero adquirir, y me lo llevo conmigo a la vez a mi cuadra, o de cualquier modo que sea a mi posesión física, entonces es mío (*vi pacti re initi*) y mi derecho es un derecho a la cosa; pero si lo dejo en manos del vendedor, sin convenir con él en particular en posesión física de quién (tenencia) debe estar la cosa antes de mi toma de posesión (*apprehensio*), por tanto, antes del cambio de posesión, entonces el caballo no es mío todavía y el derecho que adquiero es sólo un derecho frente a una determinada persona —el vendedor— a que me *ponga en posesión (poscendi traditionem)*, como condición subjetiva de posibilidad de todo uso discrecional del mismo; es decir, mi derecho es sólo un derecho personal a exigir de aquél el *cumplimiento* de la promesa (*praestatio*) de ponerme en posesión de la cosa. Entonces, si el contrato no contiene *a la vez* la entrega (como *pactum re initum*), con lo cual transcurre un tiempo entre el cierre del mismo y la toma de posesión de lo adquirido, durante ese 276
tiempo no puedo yo lograr la posesión sino ejerciendo un acto jurídico especial, o sea un *acto de posesión (actum possessorium)*, que constituye un contrato especial y consiste en que yo digo: mandaré recoger la cosa (el caballo), a lo cual el vendedor accede. Porque por sí mismo no se entiende que éste, corriendo él el riesgo, custodie una cosa para uso de otro, sino que para ello se necesita un contrato especial, según el cual el que enajena sigue siendo todavía propietario de la cosa dentro de un *tiempo determinado* (y ha de correr todo ries-

go que pueda afectar a la cosa); pero en lo que respecta al que adquiere, sólo cuando él espera a que este tiempo pase, puede el vendedor considerar que la cosa le ha sido transmitida. Por tanto, antes de este acto de posesión todo lo adquirido mediante el contrato es sólo un derecho personal, y el receptor de la promesa puede adquirir una cosa exterior sólo mediante tradición.

Sección tercera

El derecho personal de carácter real (*dinglich*)

§ 22

Este derecho es el de poseer un objeto exterior *como una cosa* y usarlo *como una persona*. —Lo mío y lo tuyo, según este derecho, es lo *doméstico*, y la relación en este estado es la relación de una comunidad de seres libres, que por influencia mutua (de la persona de uno sobre otro) constituyen —siguiendo el principio de la libertad (*causalidad*) exterior— la sociedad de miembros de un todo (de personas que están en *comunidad*), que se llama el *régimen doméstico*. —El modo de adquisición de este estado y dentro de él no se realiza por un acto arbitrario (*facto*) ni por mero contrato (*pacto*), sino por ley (*lege*); el cual[11] puesto que no es ningún derecho a una cosa, tampoco un mero derecho frente a una persona, sino también a la vez una posesión de la misma, ha de ser un derecho allende todo derecho real (*Sachenrecht*) y personal, es decir, el derecho de la humanidad en nuestra propia persona, que tiene por consecuencia una ley permisiva natural, por cuya protección nos es posible una tal adquisición.

§ 23 277

Siguiendo esta ley, la adquisición es triple según el objeto: el *varón* adquiere una *mujer*, la *pareja* adquiere *hijos* y la *familia, criados*. —Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el *más personal de todos*.

El derecho de la sociedad doméstica

Título primero: El derecho conyugal

§ 24

La *comunidad sexual (commercium sexuale)* es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales de otro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), y es un uso o bien *natural* (por el que puede engendrarse un semejante) o *contranatural*, y éste, a su vez, o bien el uso de una persona del mismo sexo o bien el de un animal de una especie diferente a la humana; estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (*crimina carnis contra naturam*), que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna.

La comunidad sexual natural es, pues, o bien la comunidad según la mera *naturaleza* animal (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*) o bien la comunidad según la *ley*. —Esta última es el *matrimonio (matrimonium)*, es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida. —El fin de engendrar hijos y educarlos siempre

puede ser un fin de la naturaleza, con vistas al cual inculca ésta la inclinación recíproca de los sexos; pero para la legitimidad de la unión no se exige que el hombre que se casa tenga que proponerse este fin; porque, en caso contrario, cuando la procreación termina, el matrimonio se disolvería simultáneamente por sí mismo.

Incluso suponiendo el placer como fin del uso mutuo de las facultades sexuales, el contrato conyugal no es un 278
contrato arbitrario, sino un contrato necesario por la ley de la humanidad; es decir, que si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente uno de otro gracias a sus capacidades sexuales, *han de* casarse necesariamente y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura.

§ 25

En efecto, el uso natural que hace un sexo de los órganos sexuales del otro es un *goce*, con vistas al cual una parte se entrega a la otra. En este acto un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra *como cosa*, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad. Pero la adquisición de un miembro del cuerpo de un hombre es a la vez adquisición de la persona entera, porque ésta es una unidad absoluta; por consiguiente, la entrega y la aceptación de un sexo para goce del otro no sólo es licita con la condición del matrimonio, sino que *sólo* es posible con esta condición. Ahora bien, el hecho de que este *derecho personal* sea también *de índole real (dinglich)* se funda en que, si uno de los cónyuges se ha separado o se ha entregado en posesión a otro, el otro está legitimado siempre e incon-

testablemente a restituirlo en su poder, igual que una cosa.

§ 26

Por las mismas razones, la relación de los casados es una relación de *igualdad* en cuanto a la posesión, tanto de las personas que se poseen recíprocamente (por tanto, sólo en la *monogamia*, porque en la poligamia la persona que se entrega sólo obtiene una parte de aquél al que ella se entrega totalmente, convirtiéndose, por tanto, en una simple cosa), como también de los bienes; estando autorizados, sin embargo, a renunciar al uso de una parte de éstos, aunque sólo mediante un contrato especial.

> Que el concubinato no es susceptible de contrato legal, como tampoco lo es el alquiler de una persona para gozar una vez (*pactum fornicationis*), se
> infiere del principio anterior. En efecto, en lo que 279
> concierne al último contrato, todo el mundo admitirá que no podría obligarse jurídicamente a cumplir su promesa a la persona que lo ha cerrado, si se arrepiente; y tampoco vale el primero, es decir, el del concubinato (como *pactum turpe*), porque éste sería un contrato de *alquiler (locatio-conductio)*, es decir, de un miembro del cuerpo para uso de otro; por tanto, debido a la unidad inseparable de los miembros de una persona, ésta se entregaría a sí misma como cosa al arbitrio del otro; de ahí que cada parte pueda rescindir el contrato contraído con otro tan pronto como se le antoje, sin que el otro pueda quejarse fundadamente de haber sido lesionado en su derecho. —Lo mismo vale también para el matrimonio morganático, que pretende aprovechar la desigualdad de rango de las dos partes con vistas al mayor dominio de

una parte sobre la otra; porque, según el mero derecho natural, no difiere de hecho del concubinato y no es un verdadero matrimonio. —Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin*.

§ 27

El contrato conyugal sólo queda *consumado por la cohabitación conyugal (copula carnalis)*. Un contrato entre dos personas de ambos sexos, sellado con el acuerdo secreto de abstenerse de la comunidad carnal o con la conciencia de una o ambas partes de ser impotente para ello, es un *contrato simulado* y no funda matrimonio; también puede ser disuelto a voluntad por cualquiera de los dos. Pero si la incapacidad aparece sólo después, aquel derecho no puede sufrir menoscabo por un azar inculpable.

La *adquisición* de una esposa o un esposo no se produce, por tanto, *facto* (por cohabitación) sin contrato previo, tampoco *pacto* (por el simple contrato conyugal sin cohabitación subsiguiente), sino sólo *lege*: es decir, como consecuencia jurídica de la obligación de no entrar en relación sexual sino mediante la *posesión* recíproca de las 280

personas, que sólo puede realizarse a través del uso recíproco igual de sus atributos sexuales.

El derecho de la sociedad doméstica

Título segundo: El derecho de los padres

§ 28

Así como del deber del hombre hacia sí mismo, es decir, hacia la humanidad en su propia persona, surgió un derecho (*ius persónate*) de los dos sexos de adquirirse recíprocamente como personas *de modo real (auf dingliche Art)* por medio del matrimonio, de la *procreación* en esta comunidad resulta el deber de conservar y cuidar su *fruto*; es decir, los hijos, como personas, tienen con ello a la vez un derecho originario e innato (no heredado) a ser cuidados por los padres, hasta que sean capaces de mantenerse por sí mismos; o sea, inmediatamente por la ley (*lege*), es decir, sin que se precise para ello un acto jurídico especial.

En efecto, puesto que lo engendrado es una *persona* y es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física[*], es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la *perspectiva* 281
práctica, considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente; hecho por el cual pesa también sobre los padres, en la medida de sus fuerzas, la obligación de conseguir que esté satisfecha con su situación. —No pueden destruir a su hijo como a un *artefacto* suyo (ya que un ser semejante no puede estar dotado de libertad) y como a una propiedad suya, ni tampoco abandonarlo a su suerte, porque con él

no trajeron sólo un ser del mundo, sino también un ciudadano del mundo, a una situación que no puede serles tampoco indiferente atendiendo a conceptos jurídicos.

§ 29

De este deber resulta también necesariamente el derecho de los padres a la *tutela* y a la formación del hijo, mientras no sea dueño todavía del uso de sus miembros corporales y de su entendimiento, además de alimentarlo y cuidarlo, educarlo tanto *pragmáticamente*, para que en el futuro pueda mantenerse y ganarse la vida por sí mismo, como *moralmente*, porque si no la culpa de su desamparo recaería sobre los padres; todo ello hasta el momento de la emancipación (*emancipatio*), en el que ellos renuncian tanto a su derecho paterno a mandar como también a toda pretensión de recobrar los gastos por su manutención y los desvelos padecidos hasta entonces, de modo que, una vez completada la educación, pueden contar con la obligación de los hijos (hacia los padres) sólo como mero deber de virtud, es decir, como gratitud.

De esta personalidad de los primeros[12] resulta enton- 282
ces también que, dado que los hijos nunca pueden considerarse como propiedad de los padres, pero forman parte —sin embargo— de lo mío y lo tuyo de éstos (porque están en la *posesión* de los padres como las cosas, y pueden ser devueltos a ella desde cualquier otra posesión, aun contra su voluntad), el derecho de los primeros[13] no es un mero derecho real (*Sachenrecht*), por tanto, no es enajenable (*ius personalissimum*), pero tampoco es un mero derecho personal, sino un derecho personal de *carácter real (auf dingliche Art)*.

Aquí salta, pues, a la vista que el título de un *derecho personal de carácter real (auf dingliche Art)*, en la doctrina del

derecho, ha de añadirse necesariamente al del derecho real (*Sachenrecht*) y personal; por tanto, la división hecha hasta ahora no ha sido completa, porque, cuando se habla del derecho de los padres sobre los hijos como parte de su casa, aquellos no sólo pueden invocar el deber de los hijos de regresar cuando se han escapado, sino que están legitimados a apoderarse de ellos como de cosas (animales domésticos extraviados) y a encerrarlos.

El derecho de la sociedad doméstica

Título tercero: El derecho del dueño de la casa

§ 30

Los hijos de la casa, que constituían junto a los padres una *familia*, alcanzan la *mayoría de edad (maiorennes)*, es decir, llegan a ser sus propios dueños (*sui iuris*), sin ningún contrato que rescinda su dependencia pasada, simplemente alcanzando la facultad de mantenerse por sí mismos (lo cual sucede en parte debido a la mayoría de edad natural, según el curso general de la naturaleza, en parte, debido a la constitución particular), y adquieren este derecho sin ningún acto jurídico especial, por consiguiente, sólo por ley (*lege*) —no deben nada a los padres por su educación, así como recíprocamente los últimos se libran de su obligación hacia ellos del mismo modo, con lo cual ambos alcanzan o recuperan su libertad natural—, pero la sociedad doméstica, que era necesaria según la ley, queda disuelta desde entonces.

Ambas partes pueden conservar realmente el mismo 283
régimen doméstico, pero bajo otra forma de obligación, es decir, como vinculación del dueño de la casa con la servidumbre (los siervos o las sirvientas de la casa), por

tanto, pueden conservar esta sociedad doméstica, pero ahora como sociedad *heril (societas herilis)*, mediante un contrato por el que el primero con los hijos adultos o, si la familia no tiene hijos, con otras personas libres (de la comunidad doméstica), fundaría una sociedad doméstica, que sería una sociedad desigual (del que *manda*, o del dueño, y los que *obedecen*, es decir, la servidumbre, *imperantis et subiecti domestici*).

La servidumbre pertenece entonces a lo suyo del dueño de la casa y, ciertamente, en lo que concierne a la forma (*al estado de posesión*), le pertenece como por un derecho real; porque el dueño de la casa puede recuperarla, si se le escapa, por arbitrio unilateral; sin embargo, en lo que concierne a la materia, es decir, al *uso* que puede hacer de estos cohabitantes de su casa, nunca puede comportarse como su propietario (*dominus servi*): porque sólo están en su poder por contrato, pero es en sí mismo contradictorio —es decir, nulo e inválido— un contrato por el que una parte renuncia a su entera libertad en beneficio del otro, por tanto, deja de ser persona, y consecuentemente tampoco tiene el deber de cumplir un contrato, sino que sólo reconoce la violencia. (No hablamos aquí del derecho de propiedad sobre aquel que ha quedado privado de su personalidad por un delito.)

Así pues, este contrato del dueño de la casa con la servidumbre no puede ser de tal índole que el *uso* sea un *abuso*; cosa sobre la que, sin embargo, incumbe juzgar, no sólo al dueño de la casa, sino también a la servidumbre (que, por tanto, nunca puede convertirse en esclavitud); de ahí que el contrato no pueda cerrarse de modo vitalicio, sino a lo sumo por un tiempo indeterminado[14], dentro del cual una parte puede romper la vinculación con la otra. Pero los hijos son siempre libres (in-

cluso los de alguien que se ha convertido en esclavo por su delito). Porque todo hombre ha nacido libre, ya que todavía no ha hecho nada malo, y los gastos de su educación hasta la mayoría de edad no pueden tampoco atribuírsele como una deuda que haya de saldar. Puesto que el esclavo debería educar también a sus hijos, si pudiera, sin cargarles en su cuenta los gastos de ello, el poseedor del esclavo le sustituye en su obligación, dada su incapacidad.

⋆ ⋆ ⋆ 284

Así pues, también aquí vemos, como en los títulos anteriores, que hay un derecho personal de índole real (*auf dingliche Art*) (del dueño sobre los siervos): porque se les puede recuperar y reclamar como lo suyo exterior de cada poseedor, aun antes de que puedan investigarse tanto las razones que les hubieran inducido a ello[15] como su derecho.

División dogmática de todos los derechos adquiribles por contrato

§ 31

De una doctrina metafísica del derecho podemos exigir que especifique *a priori* completamente y con precisión los miembros de la división (*divisio lógica*) y así establezca un verdadero sistema de los mismos; por el contrario, toda *división empírica* es sólo *fragmentaria (partitio)* y deja en la incertidumbre si no hay todavía otros miembros, que se requerirían para completar la esfera entera del concepto dividido. —Podemos, pues, denominar *dogmática* a una división realizada según un principio *a priori* (por contraposición a la empírica).

Todo contrato se compone en sí, es decir, *objetivamente* considerado, de dos actos jurídicos: de la promesa y de la aceptación de la misma; la adquisición, que se efectúa mediante esta última (si no es un *pactum re initum*, que requiere entrega), no es una *parte* del contrato, sino la *consecuencia* jurídicamente necesaria del mismo. —Pero con la aceptación de la promesa no tengo todavía *seguridad* alguna *subjetivamente*, es decir, no tengo respuesta a la pregunta sobre si aquella consecuencia racionalmente necesaria (que *debería* ser la *adquisición*) se *efectuará* también efectivamente (será una consecuencia *física*). Por tanto, la seguridad, en tanto que pertenece exteriormente a la modalidad del contrato, es decir, en tanto que se relaciona con la *certeza* de la adquisición mediante el mismo, es una pieza para completar la totalidad de los medios para alcanzar el fin del contrato, es decir, la adquisición. —Con vistas a tal fin entran en escena tres personas: el que *promete*, el que *acepta* y el *garante*; a decir verdad, gracias al garante y a su particular contrato con el que promete, el que acepta no gana nada en lo que se refiere al objeto, pero sí que gana en lo que respecta a los medios coactivos para lograr lo suyo.

Según estos principios de la división lógica (racional), 285
hay, propiamente hablando, sólo tres clases de contrato simples y *puras*; pero hay innumerables mixtas y empíricas, que añaden a los principios de lo mío y lo tuyo según meras leyes racionales principios estatutarios y convencionales; ahora bien, quedan fuera del círculo de la doctrina metafísica del derecho, que es la única que debe figurar aquí.

Todos los contratos tienen, pues, como meta, o bien A) una adquisición *unilateral* (contrato de beneficencia), o bien B) una *recíproca* (contrato oneroso), o

ninguna adquisición, sino sólo C) *seguridad* de lo *suyo* (que puede ser, por una parte, de beneficencia, por otra, sin embargo, también oneroso).

A) El contrato de *beneficencia (pactum gratuitum)* es:

a) La *custodia* del bien encomendado (*depositum*),

b) El *préstamo* de una cosa (*commodatum*),

c) La *donación (donatio)*.

B) El contrato *oneroso*.

I. El *contrato de enajenación (permutatio late sic dicta)*.

a) El *trueque (permutatio stricte sic dicta)*. Mercancía por mercancía.

b) La *compra* y la *venta (emtio, venditio)*. Mercancía por dinero.

c) El *empréstito (mutuum)*: enajenación de una cosa con la condición de recuperarla sólo bajo la misma especie (por ejemplo, trigo por trigo, o dinero por dinero).

II. El *contrato de locación (locatio conductio)*.

α) La *locación de una cosa mía* a otro para que la use (*locatio rei*), y que, si la cosa sólo puede restituirse *in specie*, entonces, como contrato oneroso, puede unirse también con el pago de intereses (*pactum usurarium*).

β) El *contrato salarial (locatio operae)*, es decir, la concesión del uso de mis fuerzas a otro por un precio determinado (*merces*). Según este contrato, el trabajador es el loguero (*mercennarius*).

γ) El *contrato de procuración (mandatum)*: la gerencia realizada en el lugar y *en el nombre* de otro, que se llama *gerencia sin delegación* cuando sólo se desempeña en lugar
del otro, no en su nombre a la vez (*gestio negotii*); pero 286
cuando se ejecuta en nombre de otro se llama *mandato* y,

como contrato de alquiler, es un contrato oneroso (*mandatum onerosum*).

C) El *contrato de caución (cautio)*.

a) La *pignoración* y la *aceptación de la fianza* al mismo tiempo (*pignus*).

b) La *fianza* por la promesa de otro (*fideiussio*).

c) La *garantía personal (praestatio obsidis)*.

En esta tabla, que contiene todas las clases de transmisión (*translatio*) de lo suyo a otro, se encuentran conceptos de objetos o de instrumentos de esta transmisión que parecen[16] ser completamente empíricos y que, incluso según su posibilidad, no tienen lugar, propiamente hablando, en una doctrina *metafísica* del derecho, en la que las divisiones tienen que hacerse según principios *a priori*, con lo cual es menester hacer abstracción de la materia del intercambio (que podría ser convencional) y atender sólo a la forma; tal es el caso del concepto de *dinero*, a diferencia de toda otra cosa alienable —es decir, la *mercancía* —, en el título de la *compra* y la *venta*, o el caso de un *libro*. —Pero se mostrará que el concepto del mayor y más usado entre todos los medios de *intercambio* de los hombres en relación con las cosas, llamado *compra* y *venta* (comercio), igual que el de un libro como medio del máximo intercambio de los pensamientos, puede reducirse, sin embargo, a meras relaciones intelectuales, y así la tabla de los contratos puros no se contaminaría con una mezcla empírica.

I

¿Qué es el dinero?

El *dinero* es una cosa, que sólo es posible *usar enajenándola*. Ésta es una buena *definición nominal* (según Achenwall), es decir, una definición suficiente para distinguir esta clase de objetos del arbitrio de todos los demás; pero no nos aclara nada sobre la posibilidad de una cosa semejante. Sin embargo, vemos a partir de ahí, *en primer lugar*, que esta enajenación, en el intercambio, no se proyecta como donación, sino como adquisición *recíproca* (mediante un *pactum onerosum); en segundo lugar*, que, puesto que lo concebimos como un simple *medio* de comercio universalmente aceptado (en un pueblo), carente en sí de valor, por contraposición a una cosa como 287
mercancia (es decir, a aquello que tiene un valor y se refiere a la particular necesidad de uno u otro en el pueblo), *representa* todas las mercancías.

Una fanega de trigo tiene el máximo valor directo como medio para satisfacer necesidades humanas. Con ella se puede alimentar animales que nos sirven[17] para alimentarnos, desplazarnos y trabajar en nuestro lugar, con lo cual también aumentan y se conservan los hombres, que no sólo reproducen siempre aquellos productos naturales, sino también pueden venir en ayuda de todas nuestras necesidades con productos artificiales: la fabricación de nuestra vivienda, vestido, los goces selectos y todas las comodidades, que constituyen los bienes de la industria. El valor del dinero es, por el contrario, sólo indirecto. Ni se le puede disfrutar en sí mismo ni se le puede utilizar inmediatamente como tal para nada; sin embargo, es un medio que entre todas las cosas es de suma utilidad.

Aquí podemos fundar provisionalmente una *definición real* del dinero: es el *medio* universal *para intercambiar el trabajo* de los *hombres*; de modo que la riqueza nacional,

en la medida en que ha sido adquirida mediante el dinero, propiamente hablando, sólo es la suma del trabajo con que los hombres se retribuyen entre sí y que se representa en el dinero que circula en el pueblo.

Pues bien, la cosa que ha de llamarse dinero tiene que haber costado ella misma el mismo *trabajo* para producirla, o también para ponerla en manos de otros hombres, que aquel por el que la mercancía (en productos naturales o artificiales) ha tenido que ser adquirida y por el que se intercambia. Porque, si fuera más fácil conseguir la materia que se llama dinero que la mercancía, llegaría más dinero al mercado que mercancía hay a la venta; y puesto que el vendedor[18] tendría que aplicar a su mercancía más trabajo que el comprador, al que el dinero afluye con mayor rapidez, desaparecería el trabajo en la fabricación de mercancías y de este modo también desaparecerían y disminuirían la industria como tal junto con el trabajo industrial (*Erwerbfleiß*), que tiene como consecuencia la riqueza pública. —Por tanto, los billetes de banco y los asignados no pueden considerarse como dinero, aunque lo representen por un tiempo; porque no cuesta ningún trabajo fabricarlos y su valor reside únicamente en la suposición de que permanecerá el cambio
conseguido hasta ahora por *dinero en efectivo*; suposición 288
que desaparece en cuanto se descubre que no hay cantidad suficiente de este último para un comercio fácil y seguro, haciéndose inevitable la suspensión del pago. —Así, el trabajo industrial de quienes explotan minas de oro y plata en Perú o Nuevo México, principalmente en los intentos, fracasados de tan diversos modos, de un trabajo aplicado inútilmente a la busca de filones, probablemente es mayor todavía que el que en Europa se emplea en la fabricación de mercancías. Este trabajo, dado que

no está retribuido y, por tanto, disminuye de suyo, dejaría hundirse en la miseria pronto a aquellos países, si el trabajo de Europa, incitado por estos materiales, no aumentara a la vez proporcionalmente para mantener en ellos constantemente vivo el gusto por la explotación minera, ofreciéndoles cosas de lujo: de modo que el trabajo siempre está en competencia con el trabajo.

Pero ¿cómo es posible que lo que inicialmente era mercancía se convierta al final en dinero? Esto sucede cuando un poderoso y gran derrochador de una materia, que al comienzo la utilizaba para adorno y brillantez de sus siervos (de la corte) (por ejemplo, oro, plata, cobre, o una clase de conchas preciosas, *cauris*, o también como en el Congo una clase de estera llamada «macute», o como en el Senegal barras de hierro y en la costa de Guinea incluso esclavos negros), es decir, cuando un *soberano* exige que la contribución de sus súbditos se haga en esta materia (como mercancía) y paga de nuevo con la misma materia a aquellos cuyo trabajo para procurarla ha de incitarse de este modo, siguiendo las disposiciones del comercio entre ellos y con ellos (en un mercado o en una bolsa). —Sólo así (a mí modo de ver) ha podido una mercancía convertirse en medio legal de intercambio del trabajo de los súbditos entre si y, con ello, de la riqueza estatal, es decir, en *dinero*.

Por tanto, el concepto intelectual de dinero, bajo el que está puesto el empírico, es el concepto de una cosa que, comprendida en la circulación de la posesión (*permutado publica*), determina el *precio* de todas las demás cosas (mercancías), entre las que figuran incluso las ciencias, en cuanto que no se enseñan gratis a los demás; por tanto, la cantidad del mismo en un pueblo constituye su riqueza (*opulentia*). Porque el precio (*pretium*) es el juicio

público sobre el *valor (valor)* de una cosa en relación con la cantidad proporcional de aquello que es el medio universal, representativo, del intercambio del trabajo (de la circulación). —De ahí que, allí donde el comercio es 289
grande, ni el oro ni el cobre se consideren propiamente como dinero, sino sólo como mercancía: porque hay demasiado poco del primero y demasiado del otro para ponerlo fácilmente en circulación y tenerlo, no obstante, en partes tan pequeñas como es necesario para negociar con la mercancía, o con una cantidad de la misma, en una compra al por menor. De ahí que en el gran comercio mundial se tome la *plata* (más o menos mezclada con cobre) como el auténtico material del dinero y como patrón para calcular todos los precios; los restantes metales (y, por tanto, aún más las materias no metálicas) sólo pueden encontrarse en un pueblo de comercio reducido. —Los dos primeros, cuando han sido, no sólo pesados, sino también sellados, es decir, provistos de un signo que indica por cuánto han de valer, son dinero legal, es decir, *moneda*.

«El dinero es, pues (según *Adam Smith*)[19], aquel cuerpo, cuya enajenación es medio y a la vez medida del trabajo con que los hombres y los pueblos comercian entre si». —Esta definición conduce el concepto empírico de dinero hasta el intelectual, ya que considera sólo la *forma* de las prestaciones recíprocas en el contrato oneroso (abstrayendo de su materia) y, por tanto, en el cambio de lo mío y lo tuyo en general (*commutatio late sic dicta*) considera sólo el concepto jurídico para representar de modo adecuado la tabla, ya mencionada, de una división dogmática *a priori* y, por consiguiente, de la metafísica del derecho como un sistema.

II

¿Qué es un libro?

Un libro es un escrito (es aquí indiferente que esté escrito con pluma o con caracteres tipográficos, en pocas o muchas páginas) que, mediante signos lingüísticos visibles, representa un discurso que alguien dirige al público. —El que *habla* al público en su propio nombre es el *autor (autor)*. El que habla públicamente a través de un escrito en nombre de otro (del autor) es el *editor*. Éste, cuando lo hace con permiso del autor, es el editor legítimo; pero si lo hace sin él, es el editor ilegítimo, es decir, el *reimpresor*. La suma de todas las copias del original (ejemplares) es la *edición*.

La reimpresión de libros está legalmente prohibida[20]

Un *escrito* no designa inmediatamente un *concepto* (como, por ejemplo, un grabado en cobre que, como *retrato*,
representa a una determinada persona, o un modelo de 290
yeso que la representa como *busto*), sino que es un discurso dirigido al público; es decir, el autor habla públicamente a través del editor. Pero éste, o sea el *editor*, no habla (a través de su operario, *operarius*, el impresor) en su propio nombre (porque si no querría pasar por el autor), sino en nombre del autor; por tanto, sólo un *mandato (mandatum)* de este último le autoriza a ello. —Ahora bien, el reimpresor a través de su editorial arbitraria habla también ciertamente en nombre del autor, pero sin tener para ello un mandato (*gerit se mandatarium absque mandato*); por consiguiente, comete contra el editor autorizado por el autor (por tanto, el único legítimo) un delito, al robarle la ventaja que el editor podía y quería

extraer del uso de su derecho (*furtum usus*); de ahí que *la reimpresión de libros* esté *jurídicamente prohibida*.

La causa de la apariencia jurídica de una injusticia que, sin embargo, es tan llamativa a primera vista, como es la reimpresión de libros, radica en el hecho de que, *por una parte*, el libro sea un *producto artificial* corporal (*opus mechanicum*), que puede ser copiado (por quien posea legítimamente un ejemplar del mismo), con lo cual hay aquí un *derecho real (Sachenrecht)*; pero, *por otra parte*, el libro es también únicamente un *discurso* del editor al público, que éste no puede reproducir públicamente (*praestatio operae*) sin tener para ello un mandato del autor, un *derecho personal*, y entonces el error consiste en que se confunden ambos.

⋆ ⋆ ⋆

La confusión del derecho personal con el derecho real (*Sachenrecht*) es todavía materia de disputa en otro caso, referente al contrato de arriendo (B, II, a), a saber, el de *inquilinato (ius incolatus)*. —En efecto, nos preguntamos: si el propietario de una casa ya arrendada a alguien (o una tierra) la vende a otro antes de que transcurra el plazo de arriendo, ¿está obligado a añadir al contrato de compra la condición de continuar con el arriendo o se puede decir que la compra rompe el arriendo (ciertamente en el tiempo de rescisión determinado por el uso)? —En el primer caso, la casa conllevaría realmente una *carga (onus)*, un derecho a la cosa, que el arrendatario 291
habría adquirido sobre ella (sobre la casa); lo cual podría muy bien suceder (registrando el contrato de arriendo de la casa), pero entonces no sería un simple contrato de arriendo, sino que para ello habría que añadir todavía otro contrato (a lo que no se prestarían muchos arrendadores). Así pues, vale el principio: «la compra rompe el

arriendo», es decir, que el pleno derecho a una cosa (la propiedad) prevalece sobre todo derecho personal que no pueda coexistir con él; con lo cual, sin embargo, en virtud de este último derecho, el arrendatario puede reclamar una indemnización por el perjuicio causado por la rescisión del contrato.

Sección episódica

La adquisición ideal de un objeto exterior del arbitrio

§ 32

Llamo *ideal* a la adquisición que no contiene causalidad alguna en el tiempo, por consiguiente, se basa en una mera idea de la razón. No deja por eso de ser una adquisición *verdadera*, no imaginaria, y si no se llama real es sólo porque el acto de adquisición no es empírico, en cuanto que el sujeto adquiere de otro que o bien *no es todavía* (del que sólo se supone la posibilidad de que sea), o precisamente *deja de ser, o ya no* es, con lo cual la consecución de la posesión es una mera idea de la razón práctica. — Las tres clases de adquisición son: 1) por *usucapión*, 2) por *herencia*, 3) por *mérito imperecedero (meritum immortale)*, es decir, el derecho a un buen nombre después de la muerte. Ciertamente, las tres pueden ser efectivas sólo en un estado jurídico público, pero no se *basan* sólo en la constitución del mismo y en estatutos arbitrarios, sino que se pueden pensar también *a priori* en el estado de naturaleza, y han de pensarse en verdad de modo necesario previamente para después, conforme a ello, establecer las leyes de la constitución civil (*sunt iuris naturae*).

I

El modo de adquisición por usucapión

§ 33

Yo adquiero la propiedad de otro simplemente por *posesión prolongada (usucapio)*; no porque pueda presuponer 292
legítimamente que consiente en ello (*per consensum praesumtum*), ni porque pueda suponer, dado que no se opone, que ha *abandonado* su cosa (*rem derelictam*), sino porque si hubiera un verdadero (pretendiente) y reclamara la cosa como propietario, yo puedo, sin embargo, excluirlo simplemente por mi prolongada posesión, ignorar su existencia anterior e incluso proceder como si durante el tiempo de mi posesión existiera sólo como un ente ficticio; aunque pueda estar informado posteriormente tanto de su existencia como de su reclamación.— A este modo de adquisición se llama, no de forma totalmente correcta, adquisición por *prescripción (per praescriptionem)*; porque la exclusión ha de considerarse sólo como la consecuencia de ella; la adquisición tiene que haber sido previa.— La posibilidad de adquirir de este modo ha de probarse ahora.

Con derecho se considera inexistente (como poseedor) a quien no ejerce un *acto de posesión (actus possessorius)* constante de una cosa externa como suya; porque no puede quejarse de sufrir lesión alguna mientras no se haga acreedor al título de poseedor; y si más tarde, cuando otro ha tomado ya posesión de ello, se presenta también como poseedor, sólo dice, sin embargo, que fue propietario alguna vez, pero no que lo sea todavía y que la posesión haya permanecido ininterrumpida[21] sin un acto jurídico continuado.— Por tanto, sólo por un acto de

posesión jurídico, es decir, que se mantiene continuamente y está documentado, puede él asegurar lo suyo, a pesar de una falta de uso prolongada.

Porque suponiendo que la omisión de este acto de posesión no tuviera como consecuencia que otro fundara sobre su posesión regular y honrada (*possessio bonae fidei*) una posesión legal (*possessio irrefragabilis*) y considerara como adquirida por él la cosa que está en su posesión, entonces ninguna adquisición sería perentoria (asegurada), sino que todas serían sólo provisionales (interinas); porque el conocimiento histórico es incapaz de llegar en su investigación hasta el primer poseedor y su acto de adquisición.— Por tanto, la presunción en la que se basa la usucapión no es sólo *legítima* (permitida, *iusta*) como *conjetura*, sino también *legal (praesumtio iuris et de iure)* como presupuesto según leyes coactivas (*suppositio legalis*): quien descuida documentar su acto de posesión, ha perdido su derecho ante el actual poseedor, y la amplitud del tiempo de descuido (que no puede ni debe determi- 293
narse en absoluto) no puede aducirse sino para cerciorarse de tal abandono. Si aquel acto de posesión (aun cuando sin culpa) se ha interrumpido, contradice al ya citado postulado de la razón práctico-jurídica que un poseedor hasta ahora desconocido pueda siempre recuperar (reivindicar) la cosa (*dominia rerum incerta facere*).

Ahora bien, si es miembro de la comunidad, es decir, en el estado civil, el Estado puede muy bien conservarle su posesión (supliéndole), aunque tal posesión se interrumpiera como propiedad privada, y el actual poseedor no está obligado a acreditar su título de adquisición hasta la primera ni a basarse tampoco en el título de usucapión. Pero en el estado de naturaleza este último es legítimo, no propiamente como medio de adquirir una cosa

de este modo, sino para conservarse en posesión de ella sin acto jurídico alguno: a esta exención de reclamaciones se suele llamar también adquisición.— Por tanto, la prescripción del poseedor más antiguo pertenece al derecho natural (*est iuris naturae*).

II

La herencia (*Acquisitio haereditatis*)

§ 34

La *herencia* es la transmisión (*translatio*) de los haberes y bienes de un moribundo a un superviviente por la conformidad de la voluntad de ambos.— La adquisición por parte del *heredero (heredis instituti)* y la cesión por parte del *testador (testatoris)*, es decir, el cambio de lo mío y lo tuyo, se producen en un instante (*articulo monis*), o sea, justamente cuando el último deja de existir y, por tanto, propiamente hablando, no es una transmisión (*translatio*) en sentido empírico, que presupone dos actos sucesivos, es decir, primero uno cede su posesión y luego el otro se hace cargo de ella, sino que es una adquisición ideal.— Puesto que en el estado de naturaleza no puede pensarse la herencia sin *testamento (dispositio ultimae voluntatis)*, y la cuestión de si es un *pacto sucesorio (pactum successorium)* o una *institución unilateral de heredero (testamentum)* depende[22] de la cuestión acerca de si y cómo es posible un tránsito de lo mío y lo tuyo justamente en el mismo momento en que el ujeto deja de existir, la pregunta «cómo 294
es posible el modo de adquirir por herencia» ha de investigarse con independencia de sus posibles formas de realización (que sólo se encuentran en una comunidad).

«Es posible adquirir por institución de heredero».— Porque el testador *Cayo* promete y declara en su última voluntad a *Tito*, que nada sabe de aquella promesa, que su haber ha de pasar a él a su muerte y, por tanto, mientras vive sigue siendo el único propietario de él. Ahora bien, a decir verdad, nada puede pasar a otro por mera voluntad unilateral, sino que se requiere para ello, además de la promesa, también la aceptación (*acceptatio*) de la otra parte y una voluntad simultánea (*voluntas simultanea*) que, sin embargo, aquí falta; porque mientras Cayo viva, Tito no puede aceptar explícitamente para adquirir por este procedimiento: ya que aquél sólo ha prometido en caso de muerte (pues, en caso contrario, la propiedad sería común un instante, lo cual no es la voluntad del testador).— No obstante, Tito adquiere tácitamente un derecho particular a la herencia como derecho real (*Sachenrecht*), es decir, el derecho de aceptarla en exclusiva (*ius in re iacente*), hecho por el cual ésta se denomina *haereditas iacens* en el momento considerado. Pues, dado que todo hombre acepta necesariamente tal derecho (ya que así bien puede ganar, pero nunca perder) y, por tanto, también tácitamente, y Tito se encuentra en este caso a la muerte de Cayo, puede adquirir la herencia aceptando la promesa y ésta mientras tanto no ha carecido completamente de dueño (*res nullius*), sino que ha estado sólo *vacante (res vacua)*: porque él tenía en exclusiva el derecho de elegir si quería o no hacer suyo el haber legado.

Así pues, los testamentos son válidos según el mero derecho natural (*sunt iuris naturae*); afirmación que hay que entender, sin embargo, del siguiente modo: que son susceptibles y dignos de ser introducidos y sancionados en el estado civil (cuando éste se produzca algún día). Porque sólo

éste (la voluntad universal en él) protege la posesión de la herencia mientras ésta fluctúe entre la aceptación y el rechazo y, propiamente hablando, no pertenezca a nadie.

III 295

Dejar un buen nombre después de la muerte (*Bona fama defuncti*)

§ 35

Sería absurdo pensar que el difunto pudiera poseer algo todavía tras su muerte (por tanto, cuando ya no existe) si el legado fuera una cosa. Pero el *buen nombre* es un mío o tuyo exterior innato, aunque únicamente ideal, que acompaña al sujeto como persona, de cuya naturaleza —si termina por completo con la muerte o subsiste como tal— puedo y tengo que abstraer, porque en la relación jurídica con otros considero a cada persona sólo según su humanidad, por tanto, como *homo noumenon*; de ahí que sea siempre delicado cualquier intento de difamarlo tras la muerte, aunque muy bien pueda presentarse una demanda fundada (y sea, por tanto, incorrecto el principio: *de mortuis nihil nisi bene*), porque difundir reproches contra el ausente, que no puede defenderse, sin tener la máxima certeza de ellos, indica, por lo menos, falta de magnanimidad.

Que mediante una vida intachable y una muerte que la concluye el hombre adquiera como suyo un buen (o mal) nombre, que le sobrevive, cuando ya no existe como *homo phaenomenon*, y que los supervivientes (parientes o extraños) estén también autorizados a defenderle ante un tribunal[23] (porque la acusación no probada los pone

a todos en peligro, ya que cabe pensar en un trato parecido después de su muerte); que él pueda —digo— adquirir un derecho semejante, es un fenómeno, tan raro como innegable, de la razón legisladora *a priori*, que extiende su mandato y prohibición incluso allende los límites de la vida.— Si alguien difunde un delito de un difunto, que en vida le hubiera convertido en infame, o solamente en despreciable, cualquiera que pueda probar que la acusación es deliberadamente falsa y mentirosa, puede calificar públicamente de calumniador a quien difama al difunto, por tanto, puede deshonrarle a él mismo; no podría hacer esto si no supusiera con razón que con ello se injuria al difunto, aunque esté muerto, y que recibe una reparación mediante su apología, aunque ya no exis- 296
ta[*]. Tampoco necesita acreditar una autorización para asumir el papel de apologeta del difunto, porque cada hombre se la arroga inevitablemente, ya que pertenece, no sólo al deber de virtud (éticamente considerado), sino incluso al derecho de la humanidad en cuanto tal; y para autorizarle a tal reprensión no es necesario que la deshonra del difunto ocasione especiales perjuicios personales, por ejemplo, a los amigos y parientes.— Por tanto, es indiscutible que están fundamentados una adquisición ideal semejante y un derecho del hombre tras la muerte ante los supervivientes, aunque la posibilidad del mismo no es susceptible de deducción alguna.

CAPITULO TERCERO

LA ADQUISICIÓN SUBJETIVAMENTE CONDICIONADA POR LA SENTENCIA DE UNA JURISDICCIÓN PUBLICA

§ 36

Si por derecho natural entendemos sólo el no estatutario, por tanto, únicamente el derecho cognoscible *a* 297
priori por la razón de todo hombre, también pertenecerá al derecho natural, no sólo la *justicia* vigente entre las personas en su comercio recíproco (*iustitia commutativa*), sino también la justicia distributiva (*iustitia distributiva*), tal como puede conocerse *a priori*, según su ley, que tiene que dictar su sentencia (*sententia*).

La persona moral que administra la justicia es la *corte de justicia (forum)* y, en el desempeño de sus funciones, el *tribunal (iudicium)*: todo esto pensado sólo atendiendo a condiciones jurídicas *a priori*, sin tener en cuenta cómo ha de establecerse y organizarse realmente una tal constitución (para lo cual se requieren estatutos y, por tanto, principios empíricos).

Por tanto, la cuestión no consiste aquí meramente en determinar qué es *en sí justo*, es decir, cómo ha de juzgar cada hombre por sí mismo sobre ello, sino qué es justo ante una corte de justicia, o sea, qué es de derecho. Y aquí hay *cuatro* casos, en los que se emiten juicios de dos clases diferentes y contrapuestos y que, sin embargo, pueden coexistir: porque se emiten desde dos puntos de vista diferentes, ambos verdaderos; uno, según el derecho privado, el otro, según la idea del derecho público; —son los siguientes: 1) el *contrato de donación (pactum donationis)*; 2) el *contrato de préstamo (commodatum)*; 3) la *reivindicación (vindicado)*; 4) la *prestación de juramento (iuramentum)*.

> Es un error usual de la *subrepción (vitium subreptionis)* de los jurisconsultos considerar también objetivamente como en sí mismo justo el principio jurídico que una corte de justicia está autorizada a aceptar para sus propios fines (por tanto, con pro-

pósito subjetivo), o incluso obligada a ello para administrar justicia a cada uno y juzgar; porque lo primero es ciertamente muy diferente de lo último.— De ahí que no sea de poca monta dar a conocer esta diferencia específica y llamar la atención sobre ella.

A

§ 37
El contrato de donación

Este contrato (*donatio*), por el que *enajeno* lo mío, mi cosa (o mi derecho) *gratuitamente (gratis)*, contiene una relación de mí, el donante (*donans*), con otro, el donata- 298
rio (*donatarius*), según el *derecho privado*; relación por la que lo mío pasa a él por su aceptación (*donum*).— Pero no se puede suponer que con esto piense que estoy obligado por ello a cumplir mi promesa y, por tanto, también a regalar gratuitamente mi *libertad* y, por así decirlo, a venderme a mí mismo (*nemo suum iactare praesumitur*), lo cual, sin embargo, sucedería en el estado civil, conforme al derecho; porque en él el donatario puede *forzarme* a la prestación de la promesa. Por consiguiente, si la cosa llegara hasta el tribunal, es decir, desde la perspectiva de un derecho público, tendría que presumirse o bien que el donante consintió en la coacción, lo cual es absurdo, o bien que la corte de justicia en su veredicto (sentencia) no se preocupa de si aquél ha querido o no reservarse la libertad de renunciar a su promesa, sino de lo que es cierto: a saber, la promesa y la aceptación del que recibe la promesa. Pues aunque el prometiente, como bien puede suponerse, hubiera pensado que si se arrepintiera de

haber hecho la promesa antes de cumplirla, no se le podría obligar a ello, sin embargo, el tribunal supone que hubiera tenido que reservársela expresamente y, si no lo hubiera hecho, se le puede forzar a cumplirla; el tribunal adopta este principio porque si no sería enormemente difícil, o se haría imposible, administrar justicia.

B

§ 38
El comodato

En este contrato (*commodatum*), por el que permito a alguien usar gratuitamente lo mío, y en el que, cuando lo mío es una cosa, los pactantes convienen en que se me devuelva la *misma* cosa, el comodatario (*commodatarius*) no puede presumir a la vez que el propietario de la cosa (*commodans*) asume también todo riesgo (*casus*) de posible pérdida de la cosa o de las cualidades de la misma que le son útiles, riesgo que podría resultar de ponerla en posesión del comodatario. Porque no va de suyo que el propietario, además de haber concedido al comodatario usar
su cosa (además del daño inseparable del uso), haya san- 299
cionado también una *garantía* contra todo daño que pueda sufrir por apartarla de su custodia; sino que habría que hacer un contrato especial sobre ello. De ahí que la cuestión sea únicamente: ¿a quién de ambos —el comodante o el comodatario— corresponde añadir expresamente al comodato la cláusula por la que asume el riesgo que puede correr la cosa? O si esto no ocurre, ¿de quién puede *presumirse* que *consiente* en asegurar la propiedad del comodante (devolviendo la misma o un equivalente)? No del prestador, porque no se puede presumir que haya

consentido gratuitamente más que en el mero uso de la cosa (o sea, no ha consentido también además de ello en asumir la seguridad de la propiedad misma), pero sí del comodatario, porque con ello no hace más que lo que ya está contenido en el contrato.

Si yo, por ejemplo, a causa de un aguacero, entro en una casa y pido prestado un abrigo, que se echa a perder por materias que destiñen, derramadas desde una ventana, o si me lo roban al dejarlo en otra casa en la que entro, chocará a cualquier hombre como absurda la afirmación de que yo no tendría que hacer más que devolverlo tal como está, o solamente notificar el robo; en cualquier caso sería todavía un detalle de cortesía compadecerse del propietario por la pérdida, ya que por su derecho no puede exigir nada.— Cosa completamente distinta sería si yo, al pedir usar la cosa, pidiera también de antemano que, en el caso de que la cosa sufriera daño en mi poder, se asumiera este riesgo, porque yo soy pobre e incapaz de reparar la pérdida. Nadie encontrará esto último superfluo y ridículo, a no ser que el que presta fuera un hombre notoriamente rico y bienpensante, ya que en tal caso casi sería una ofensa no presumir la remisión generosa de mi deuda.

⋆ ⋆ ⋆

Ahora bien, puesto que en el contrato de préstamo sobre lo mío y lo tuyo, siendo así que (como lo conlleva la naturaleza de este contrato) no se ha convenido nada sobre el posible accidente que pueda sufrir la cosa (*casus*), y es, por tanto, un contrato incierto (*pactum incertum*), por- 300
que el consentimiento sólo se presume, el juicio sobre ello, es decir, la decisión sobre en quién ha de recaer la desgracia, no puede tomarse desde las condiciones del contrato en sí mismo, sino *sólo* tal como puede tomarse

ante un tribunal, que sólo tiene en cuenta en ello lo seguro (que aquí es la posesión de la cosa como propiedad); de modo que el juicio en el *estado de naturaleza*, es decir, según la constitución interna de la cosa, rezará así: el daño del deterioro sufrido por una cosa prestada recae sobre el *comodatario (casum sentit commodatarius)*; en cambio en el *estado civil*, por tanto, ante un tribunal, la sentencia será: el daño recae sobre *el que presta (casum sentit dominus)*; y será en verdad radicalmente diferente de la sentencia del mero sentido común, porque un juez público no puede aventurarse en presunciones de lo que una u otra parte puede haber pensado, sino que ha de cargar con el daño quien no ha preservado su libertad respecto de todo daño que sufra la cosa prestada, añadiendo un contrato especial.— Por tanto, la diferencia entre el juicio tal como tendría que fallarlo un tribunal y el juicio que la razón privada de cada cual está capacitada para emitir por sí, es un punto que no debe desatenderse en absoluto al rectificar los juicios jurídicos.

C

§ 39

La reivindicación (recuperación) de lo perdido (vindicatio)

Queda claro por lo anterior que una cosa duradera, que es mía, sigue siendo mía aunque yo no esté en tenencia duradera de ella y no deja de ser mía de suyo sin un acto jurídico (*derelictionis vel alienationis*), y está claro que me corresponde un derecho a esta cosa (*ius reale*), por consiguiente, un derecho frente a *todo* tenedor de la misma, no sólo frente a una persona determinada (*ius personale*). Pero falta saber si este derecho ha de ser también

considerado por *cualquier otro* como una propiedad por sí duradera cuando yo *sencillamente no* he *renunciado* a ella, y la cosa está en posesión de otro.

Si una cosa perdida me llega (*res amissa*) y llega a mí por otro *de buena fe (bona fide)*, como un supuesto hallaz- 301
go, o por enajenación formal del poseedor que se comporta como propietario, aunque no lo es, es menester saber si, dado que no puedo adquirir una cosa de un *no-propietario (a non domino)*, quedo excluido por el propietario de todo derecho a la cosa y sólo me resta un derecho personal frente al poseedor ilegítimo.— Obviamente, sucede lo último cuando juzgamos la adquisición sólo según sus razones legitimadoras internas (en el estado de naturaleza) y no según la conveniencia de un tribunal.

En efecto, todo lo enajenable tiene que poder ser adquirido por alguien. Pero la legalidad de la adquisición depende enteramente de la forma en que se me transfiere y acepto lo que está en posesión de otro, es decir, depende de la formalidad del acto jurídico del intercambio (*commutatio*) entre el poseedor de la cosa y el adquirente, sin que pueda preguntar cómo el poseedor ha llegado a serlo; porque esto sería ya una ofensa (*quilibet praesumitur bonus, donec, etc.*). Suponiendo, pues, que resultara en lo sucesivo que aquél no era el propietario sino otro, no puedo decir entonces que éste pudiera hacerme directamente responsable (como tampoco a cualquier otro que sea tenedor de la cosa). En efecto, yo no le he robado nada, sino que he comprado legalmente (*titulo emti venditi*), por ejemplo, el caballo que se puso en venta en el mercado público: porque el título de adquisición es por mi parte incuestionable, mientras que (en cuanto comprador) no estoy obligado, ni siquiera autorizado, a investigar el título de poseedor del otro (del vendedor) —ya

que esta indagación en la serie ascendente conduciría al infinito. Así pues, gracias a la compra titulada convenientemente me he convertido en el *verdadero* propietario del caballo, no en el propietario simplemente *putativo*.

Pero contra esto se alzan los siguientes principios jurídicos: toda adquisición realizada a quien no es propietario de la cosa (*a non domino*) es nula e inválida. A partir de lo suyo de otro no puedo recibir sino lo que él mismo ha tenido legalmente; y aunque yo, en lo que a la forma de la adquisición se refiere (*modus acquirendi*), proceda de modo completamente legal al comprar un caballo robado, que está en venta en el mercado, falta, sin embargo, el título de adquisición; porque el caballo no era lo suyo del propio vendedor. Yo puedo ser un poseedor del mismo *de buena fe (possessor bonae fidei)*, pero soy, sin embargo, sólo un propietario aparente (*dominas putativus*) y el 302
verdadero propietario tiene un derecho de *reivindicación (rem suam vindicandi)*.

Si se pregunta qué (en el estado de naturaleza) es *en sí* de derecho entre los hombres según principios de justicia, en el comercio de los mismos entre sí (*iustitia commutativa*) al adquirir cosas externas, hay que reconocer que quien tenga este propósito ha de investigar todavía necesariamente si la cosa que quiere adquirir no pertenece ya a otro; es decir, que aunque haya observado exactamente las condiciones formales del traspaso de la cosa de lo suyo de otro (el caballo comprado en el mercado como es debido), sin embargo, ha podido adquirir a lo sumo un *derecho personal* a una cosa (*ius ad rem*) mientras desconozca todavía si el verdadero propietario no es otro (que el vendedor); de modo que si encuentra a uno que puede probar que es anterior propietario de ello, no resta al presunto nuevo propietario sino haber disfrutado legal-

mente hasta ese momento los beneficios que de ello ha sacado hasta ahora como poseedor de buena fe.— Ahora bien, puesto que en la serie de propietarios aparentes, que reciben su derecho unos de otros, es imposible en ocasiones averiguar cuál es el primero absolutamente (propietario originario), ningún intercambio de cosas externas puede garantizar una adquisición segura, por mucho que pueda conformarse a las condiciones formales de esta clase de justicia (*iustitia commutativa*).

⋆ ⋆ ⋆

Así pues, aquí se presenta de nuevo la razón jurídicamente legisladora, a través del principio de la *justicia distributiva*, que consiste en tomar como pauta la legitimidad de una posesión, no cómo sería juzgada *en sí*, en relación con la voluntad privada de cada uno (en el estado de naturaleza), sino sólo cómo sería juzgada ante un *tribunal*, en un estado surgido por la voluntad universal unida (en un estado civil): en este estado entonces la coincidencia con las condiciones formales de la adquisición, que en sí sólo fundamentan un derecho personal, se postula como suficiente para suplir a las razones materiales (que fundamentan la transferencia de lo suyo de un anterior presunto propietario), y un derecho personal *en sí, llevado ante un tribunal*, vale como derecho real (*Sachenrecht*); por 303
ejemplo, que el caballo que está a la venta para todos en el mercado público, regulado por la ley policial, se convierte en mi propiedad si observo escrupulosamente todas las reglas de la compra y la venta (sin embargo, de tal modo que al verdadero propietario le queda el derecho de reclamar al vendedor por su antigua posesión no perdida); y el que en otro caso sería derecho personal mío se transforma en un derecho real (*Sachenrecht*), según el cual puedo tomar (reivindicar) lo mío allí donde lo encuen-

tre, sin cuidarme del modo en que el vendedor lo ha adquirido.

Así pues, sólo con objeto de dictar una sentencia jurídica ante un tribunal (*in favorem iustitiae distributivas*) puede *juzgarse* el derecho a una cosa, no *tal como es en sí* (como un derecho personal), sino del modo *más sencillo* y seguro (como un derecho real (*Sachenrecht*)), considerándolo y tratándolo en verdad según un principio puro *a priori*.— En éste se fundan seguidamente diversas leyes estatutarias (prescripciones), que tienen por objeto, sobre todo, establecer de tal modo aquellas condiciones bajo las cuales únicamente debe tener validez jurídica una forma de adquisición, *que el juez* pueda adjudicar a cada uno lo suyo del modo *más sencillo y sin vacilaciones*; por ejemplo, en el principio «la compra rompe el arriendo», si se trata de saber a qué principios ha de recurrir un tribunal en el estado civil para proceder del modo más seguro en sus sentencias, atendiendo al derecho que corresponde a cada uno, lo que es un derecho real (*Sachenrecht*) (el arriendo) según la naturaleza del contrato, es decir, en sí, vale como un mero derecho personal, y viceversa, como en el caso citado, lo que en sí es un simple derecho personal vale como un derecho real (*Sachenrecht*).

D

§ 40

La adquisición de la garantía por prestación de juramento (Cautio iuratoria)

La única razón que puede darse para obligar jurídicamente a los hombres a *creer* y reconocer que hay dioses es la siguiente: que así pueden prestar juramento y se les

puede obligar a ser veraces en sus declaraciones y fieles en sus promesas, por miedo a un poder supremo, omnisapiente, cuya venganza incitarían solemnemente contra si, en caso de que su declaración fuera falsa. Que de este 304
modo no se contaba con la moralidad de ambas partes, sino únicamente con una ciega superstición, se ve claramente por el hecho de que, aunque el deber de veracidad parezca tan evidente a todos cuando se trata de lo más sagrado que puede haber entre los hombres (el derecho de los hombres), en las cuestiones jurídicas no se espera garantía alguna de una *mera* declaración *solemne* ante el tribunal, y por ello el móvil lo constituyen meras leyendas. Como, por ejemplo, entre los *Rejangs*, un pueblo pagano de Sumatra que, según el testimonio de *Marsden*[24], juran por los huesos de sus parientes muertos, aunque no crean en absoluto que haya una vida tras la muerte; o el juramento de los negros de Guinea por su *fetiche*, una pluma de pájaro, a la que se atreven a pedir que les rompa la nuca, etc. Ellos creen que un poder invisible, dotado o no de entendimiento, tiene por su propia naturaleza este poder mágico, que se pone en acción por medio de semejante llamada.— Sin embargo, una creencia semejante, cuyo nombre es «religión» y, propiamente hablando, debería llamarse «superstición», es imprescindible para administrar justicia porque, sin contar con ella, el tribunal no estaría suficientemente capacitado para descubrir hechos escondidos y para administrar justicia. Una ley que obligue a ello está dada, por tanto, claramente sólo como apoyo del poder judicial.

Pero entonces cabe preguntar: ¿en qué se basa la obligación que alguien ha de tener ante el tribunal de aceptar el juramento de otro como un argumento jurídicamente válido de la verdad de su aserto, que pone fin al li-

tigio? Es decir, ¿qué me obliga jurídicamente a creer que el otro (el que presta juramento) profesa una religión, como para arriesgar mi derecho a su juramento? De igual modo, a la inversa: ¿puedo estar obligado a jurar? Ambas cosas son en sí injustas.

Pero en relación con un tribunal, por tanto, en el estado civil, cuando se acepta que en ciertos casos no hay otro medio para llegar a la verdad más que el juramento, es preciso suponer que todo el mundo profesa una religión para utilizarla como medio forzoso (*in casu necessitatis*) del procedimiento jurídico ante un tribunal, que considera esta coacción espiritual (*tortura spiritualis*) como el medio más expeditivo y el más adecuado a la tendencia supersticiosa de los hombres, para descubrir lo oculto y, por tanto, considera justificado su empleo.— Pero el poder legislativo actúa en el fondo injustamente al otorgar esta competencia al judicial, porque incluso en el es- 305
tado civil forzar a prestar juramento se opone a la libertad humana, que no se puede perder.

Si los juramentos que se prestan al asumir un cargo y que usualmente son *promisorios*, es decir, se promete que se tiene el serio *propósito* de desempeñar el cargo debidamente, se transformaran en *asertóricos*, es decir, que el funcionario, por ejemplo, al finalizar un año (o más) estuviera obligado a jurar la fidelidad en su gestión durante este tiempo, esto conmovería más a la conciencia, en parte, que el juramento de promesa, que siempre permite a la postre el pretexto interno de que, aún con la mejor intención, no se han podido prever las dificultades —conocidas sólo más tarde— durante el ejercicio del cargo; y preocuparía más la censura por las infracciones del deber si estuvieran a la

vista en su totalidad, gracias a un supervisor, que si sólo se les censurara una tras otra (con lo cual se olvidan las precedentes).— Pero en lo que concierne al juramento de *fe (de credulitate)*, no puede exigirse en modo alguno en un tribunal. Porque, en primer lugar, contiene en sí mismo una contradicción: esta cosa intermedia entre opinar y saber, puesto que es algo por lo que bien se puede *apostar*, en modo alguno, sin embargo, podemos atrevernos a jurar por ello. En segundo lugar, porque el juez que exigiera tal juramento de fe a una parte, para averiguar algo relacionado con su propósito, aun suponiendo que se tratara del bien común, comete una grave falta contra la conciencia del que presta juramento, en parte, por la frivolidad a la que le induce y por la que el juez hace fracasar su propia intención, en parte, por los remordimientos que tiene que experimentar un hombre, que hoy considera una cosa como muy probable desde un cierto punto de vista, pero mañana, desde otro punto de vista, puede encontrarla como completamente improbable; por tanto, el juez lesiona a aquél a quien obliga a prestar tal juramento.

Tránsito de lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza a lo mío y lo tuyo en el estado jurídico

§ 41

El estado jurídico es aquella relación de los hombres
entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan 306
sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el princi-

pio formal de la posibilidad del mismo, considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública que, en relación con la posibilidad, la realidad o la necesidad de la posesión de objetos (como materia del arbitrio) según leyes, puede dividirse en *justicia protectora (iustitia tutatrix), justicia conmutativa (iustitia commutativa)* y *justicia distributiva (iustitia distributiva)*.— Aquí la ley enuncia *en primer lugar* únicamente qué comportamiento es internamente *justo* según la forma *(lex iusti); en segundo lugar*, enuncia lo que, según la materia[25], es también exteriormente legalizable, es decir, aquello cuyo estado de posesión es *jurídico (lex iuridica); en tercer lugar*, enuncia aquello que y a partir de lo cual la sentencia de un tribunal, en un caso particular, bajo una ley dada, es adecuado a ésta, es decir, es *de derecho (lex iustitiae)*; por lo cual se denomina también a este tribunal mismo la *justicia* de un país, y se puede plantear la pregunta sobre si existe o no una justicia semejante como la más importante de las cuestiones jurídicas.

El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural (*status naturalis*). A él no se opone el estado *social* (como piensa Achenwall), que podría llamarse estado artificial (*status artificialis*), sino el estado *civil (status civilis)* de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: «debes entrar en este estado», mientras que del estado *jurídico* puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) *deben* entrar en este estado.

Podemos denominar al primer y segundo estado el estado de *derecho privado*; al tercero y último, en cambio, el estado de *derecho público*. Éste no contiene más deberes de los hombres entre sí, u otros deberes distintos entre los hombres, que los que cabe pensar en el derecho privado; la materia del derecho privado es ciertamente la misma en ambos. Las leyes del último conciernen, pues, sólo a la forma jurídica de la convivencia (la constitución), con vistas a la cual estas leyes han de concebirse necesariamente como públicas.

La misma *unión civil (unió civilis)* no puede denominarse adecuadamente *sociedad*; porque entre el *soberano (imperans)* y el *súbdito (subditus)* no existe una relación propia 307
de socios; no son compañeros sino que están *subordinados* uno a otro, no *coordinados*, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino que más bien la *produce*.

§ 42

Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva.— La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia (violentia)*.

Nadie está obligado a abstenerse de atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención. Por tanto, no puede esperar a

percatarse de las adversas intenciones del último, por ejemplo, por una triste experiencia; porque, ¿qué le obligará a escarmentar, si ya puede percibir suficientemente en sí mismo la inclinación de los hombres en general a dominar a los demás (a no respetar la superioridad del derecho de otros, cuando se sienten superiores a ellos en poder o astucia) y no es preciso esperar las hostilidades efectivas? Está autorizado a coaccionar a quien, ya por su naturaleza, le amenaza con ello (con la violencia)[26]. *(Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)*

Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*); pero en realidad son injustos en sumo grado[*]
al querer estar y permanecer en un estado que no es jurí- 308
dico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia.

SEGUNDA PARTE DE LA
DOCTRINA DEL DERECHO

El derecho público

Primera Sección

El derecho político

EL DERECHO PÚBLICO 311

Sección primera

El derecho político

§ 43

El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el *derecho público*.— Éste es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución (constitutio)*, para participar de aquello que es de derecho.— Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil (status civilis)*, y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado (civitas)*, que se denomina *comunidad (res publica latius sic dicta)* en virtud de su forma, por cuanto está uni-

do por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico; pero, en relación con otros pueblos, se llama *potencia (potentia)* sin más (de ahí la palabra *potentado*), por más que también se denomina nación (*gens*) en virtud de su (presunta) unión heredada, de ahí que bajo el concepto general de derecho público no se piense solamente en el derecho político, sino también en un *derecho de gentes (ius gentium)*. Uno y otro de consuno, puesto que la tierra no es ilimitada sino que es una superficie limitada por si misma, conducen inevitablemente a la idea de un *derecho político de gentes (ius gentium)* o un *derecho cosmopolita (ius cosmopoliticum)*, de modo que, con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse.

§ 44 312

No es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su anto-

jo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil.

Ciertamente, no por eso el estado de naturaleza debiera ser un estado de *injusticia (iniustus)*, en el que los hombres se tratasen mutuamente sólo desde la medida de su violencia; pero era en verdad un estado *sin derecho (status iustitia vacuus)*, en el cual, cuando el derecho era *controvertido (ius controversum)*, no se encontraba juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal, por la que cada uno pudiera incitar a otro por la violencia a entrar en un estado jurídico; en efecto, aunque según los *conceptos jurídicos* de cada uno se puede adquirir algo exterior por ocupación o por contrato, esta adquisición, sin embargo, es sólo *provisional* mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública ni asegurada por ningún poder que ejerza este derecho.

Si antes de entrar en el estado civil no se quisie-
ra reconocer ninguna adquisición como legal, ni
siquiera provisionalmente, entonces aquel estado
mismo sería imposible. Porque, en cuanto a la for- 313
ma, las leyes sobre lo mío y lo tuyo en el estado de
naturaleza contienen lo mismo que prescriben en
el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según
conceptos puros de la razón; sólo que en este últi-
mo se ofrecen las condiciones bajo las cuales aque-
llas logran realizarse (conforme a la justicia distri-

butiva).— Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado.

§ 45

Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno).

Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias política*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoría et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso.

§ 46

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él[1] debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injusta-

mente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria)*. De 314
ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.

Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos (cives)* y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos.

Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasi-*

vo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general.— Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. — El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner pública- 315
mente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc., son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil.

No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para

votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes *pasivas* del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizado o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros *activos*; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad —correspondiente a ella— de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo.

§ 47

Aquellos tres poderes del Estado son dignidades y, al surgir necesariamente —en tanto que esenciales— de la idea de un Estado en general con vistas a su establecimiento (a su constitución), son *dignidades del Estado*. Comprenden la relación de un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del *que manda (imperans)* con el *que obedece (subditas)*.— El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse 316
que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que

ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.

§ 48

Los tres poderes del Estado están, pues, en *primer lugar*, coordinados entre sí como personas morales (*potestates coordinatae*), es decir, que una persona complementa a las otras para lograr la integridad de la constitución del Estado (*complementum ad sufficientiam*); pero, en *segundo lugar*, también están *subordinados (subordinatae)*, de tal modo que uno no puede a la vez usurpar la función de los otros, a la que secunda, sino que tiene su propio principio; es decir, que aunque manda en calidad de persona particular, sin embargo lo hace condicionado por la voluntad de un superior; en *tercer lugar*, por la unión de ambos se otorga a cada súbdito su derecho[2].

De estos tres poderes, considerados en su dignidad, es menester decir que la voluntad del *legislador (legislatoris)*, en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior, es *irreprochable* (irreprensible), la facultad ejecutiva del *jefe supremo (summi rectoris)* es *incontestable* (irresistible), y la sentencia del *juez* supremo (*supremi iudicis*) es *irrevocable* (inapelable).

§49

El *gobernante* del Estado (*rex, princeps*) es la persona (moral o física) a la que corresponde el poder ejecutivo (*potestas executoria*): el *agente* del Estado, que nombra a los magistrados, prescribe al pueblo las reglas por las que cada cual puede en él adquirir algo o conservar lo suyo legalmente (subsumiendo un caso bajo la ley). Considera-

do como persona moral, se llama *directorio*, gobierno. Las *órdenes* que da al pueblo, a los magistrados y a sus superiores (ministros), a quienes corresponde *administrar el Estado (gubernatio)*, son disposiciones, *decretos* (no leyes); porque se refieren a la decisión en un caso particular y son modificables. Un *gobierno* que fuera a la vez legislador tendría que denominarse *despótico* por contraposición 317
al *patriótico*; por gobierno patriótico no debe entenderse el *paternalista (regimen paternale)*, que es el más despótico de todos (el que trata a los ciudadanos como niños), sino un gobierno *patrio (regimen civitatis et patriae)*, en que el Estado mismo (*civitas*) trata a sus súbditos efectivamente como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia, de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él.

El soberano del pueblo (el legislador) no puede, por tanto, ser a la vez *gobernante*, porque éste está sometido a la ley y obligado por ella, por consiguiente, por otro, por el soberano. El soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no *castigarlo* (y esto es lo que significa la expresión usual en Inglaterra: el rey, es decir, el supremo poder ejecutivo, no puede obrar injustamente); porque éste sería a su vez un acto del poder ejecutivo, al que según la ley compete por encima de todos la facultad de coaccionar, y que, sin embargo, estaría él mismo sometido a una coacción; lo cual es contradictorio.

Por último, ni el soberano del Estado ni el gobernante pueden *juzgar*, sino sólo investir jueces como magistrados. El pueblo se juzga a si mismo a través de aquellos de sus conciudadanos que, mediante libre elección, son re-

conocidos como sus representantes especialmente para ello, o sea, para cada acto. Porque el fallo judicial (la sentencia) es un acto particular de la justicia pública (*iustitiae distributivae*), referido al súbdito y realizado por un administrador del Estado (un juez o un tribunal), es decir, por uno que pertenece al pueblo y, por lo tanto, no está investido del poder de atribuirle (concederle) lo suyo. Dado, pues, que cada uno en el pueblo es meramente pasivo según esta relación (con la autoridad), cualquiera de aquellos dos poderes, al decidir en un caso de conflicto sobre lo suyo de cada cual, podría obrar injustamente con el súbdito; porque el pueblo mismo no lo haría ni se pronunciaría sobre si sus conciudadanos son *culpables* o *inocentes*; para indagar este hecho el tribunal tiene que aplicar, pues, la ley en este pleito y el poder judicial ha de conceder a cada uno lo suyo por medio del poder ejecutivo. Por consiguiente, sólo el pueblo —aunque sólo mediatamente— puede juzgar a alguien en su seno por medio de sus representantes, delegados por él mismo (el jurado).— También sería indigno del jefe del Estado ha- 318
cer de juez, es decir, ponerse en la posible situación de obrar injustamente, exponiéndose así a una apelación (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Así pues, en virtud de tres poderes diferentes (*potestas legislatoria, executoria, iudiciaria*) tiene su autonomía el Estado (*civitas*), es decir, se configura y mantiene a sí mismo según leyes de la libertad.— En su unión reside la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*); por la que no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un es-

tado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*.

OBSERVACIÓN GENERAL

Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil

A

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe sutilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado (*summus imperans*). Si ha precedido originariamente como un factum un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado (*pactum subiectionis civilis*), o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado; porque si un súbdito que hubiera meditado sobre el origen último del
Estado quisiera resistirse a la autoridad en ese momento 319
reinante, sería castigado, aniquilado o desterrado (como un proscrito, *exlex*), según las leyes de tal autoridad, es decir, con todo derecho.— Una ley que es tan sagrada

(inviolable) que, *considerada con un propósito práctico*, es ya un crimen sólo ponerla en duda, por tanto, suspender momentáneamente su efecto, se representa como si no tuviese que proceder de hombres, sino de algún legislador supremo e intachable, y éste es el significado de la proposición: «toda autoridad viene de Dios», que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una *idea* como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen.

De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo).— Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia.

Tampoco puede haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por tanto, limitarle, en el caso de que viole las leyes constitucionales. Porque quien debiera restringir el poder estatal ha de tener ciertamente más poder, o al menos el mismo, que aquel cuyo poder resulta restringido; y como señor legítimo que ordena a sus súbditos resistir, ha de poder también *defenderlos* y juzgarlos legalmente en cada caso y, por tanto, ha de poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste; lo cual es contradictorio. El soberano actúa entonces a través de su ministro a la vez como gobernante, por tanto, despóticamente, y el engaño de permitir que el pueblo represente mediante sus diputados el poder restrictivo (ya que propiamente

sólo tiene el legislativo) no puede ocultar el despotismo de tal modo que no se descubra en los medios de los que se sirve el ministro. El pueblo, representado por sus diputados (en el parlamento), tiene en estos garantes de su libertad y de sus derechos a gente vivamente interesada por sí misma, por sus familias y por su colocación en el ejército, la marina o los cargos civiles, colocación que depende del ministro; esta gente está siempre mucho 320
más dispuesta a hacer el juego al gobierno (que a presentar resistencia ante las pretensiones del gobierno, resistencia cuyo anuncio público requiere una unanimidad ya preparada en el pueblo, que no puede tolerarse en tiempos de paz).— De ahí que la llamada «constitución estatal moderada», como constitución del derecho interno del Estado, sea un absurdo y que, en vez de formar parte del derecho, sea un principio de prudencia, no para impedir en lo posible que el poderoso transgresor de los derechos del pueblo influya arbitrariamente sobre el gobierno, sino para encubrir esta influencia bajo la apariencia de una oposición permitida al pueblo.

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*). El menor intento en este sentido es un *crimen de alta traición (proditio eminens)* y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta *dar muerte* a su *patria (parricida)*.— La razón por la que el

pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio. Esta contradicción se evidencia al preguntar: ¿quién entonces debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano? (porque, desde un punto de vista jurídico, son siempre dos personas morales diferentes); porque queda claro que el primero quiere ser juez en propia causa[*].

Por tanto, un cambio en una constitución política (de- 321
fectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *re- 322
forma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al *poder ejecutivo*, no al legislativo.— En una constitución política elaborada de tal modo que el pueblo mediante sus representantes (en el parlamento) puede *oponer resistencia* legalmente al poder ejecutivo y a su representante (al ministro) —constitución que en tal caso se llama restringida — no está permitida, sin embargo, la resistencia activa (del pueblo arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción, por tanto, para realizar él mismo un acto de poder ejecutivo), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfac-

ción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado; si esto último sucediera, sería más bien un signo seguro de que el pueblo se corrompe, sus representantes son venales y el jefe del gobierno actúa despóticamente a través de su ministro, siendo este mismo traidor al pueblo.

Por lo demás, si una revolución ha triunfado y se esta- 323
blece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder. El monarca destronado (que sobrevive a aquella revolución) no puede ser demandado por su actuación anterior, pero todavía menos se le puede castigar si, una vez reducido a la condición de ciudadano, prefiere su tranquilidad y la del Estado al riesgo de marcharse para emprender, como pretendiente, la aventura de recobrarlo, sea tramando una contrarrevolución clandestinamente, sea con ayuda de otras potencias. Pero, si prefiere esto último, puesto que la revolución que le privó de su posesión era injusta, sigue teniendo intacto su derecho a ella. Ahora bien, pertenece al derecho de gentes la cuestión de dirimir si otras potencias tienen derecho a unirse en una liga de Estados en favor de este jefe malogrado, únicamente con el fin de no dejar impune aquel delito cometido por el pueblo e impedir que quede como escándalo para todos los Estados; por consiguiente, si están legitimados y llamados a volver a poner en su lugar violentamente la antigua constitución en cualquier otro Estado, cuya constitución haya sido establecida *mediante revolución*.

B

¿Puede considerarse al soberano como propietario supremo (del suelo) o sólo como el que ejerce el mandato supremo del pueblo mediante leyes? Puesto que el suelo es la condición suprema, la única bajo la que es posible tener cosas exteriores como suyas —cosas cuya posible posesión y uso constituye el primer derecho que puede adquirirse—, todo derecho semejante tendrá que derivarse del soberano como *señor del país*, o mejor como propietario supremo (*dominus territorii*). El pueblo, como conjunto de súbditos, también le pertenece (es su pueblo), pero no como propietario (no según el derecho real (*dinglich*)), sino como jefe supremo (según el derecho personal).— Pero esta propiedad suprema es sólo una idea de la unión civil para representar según conceptos jurídicos la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público, para determinar la propiedad particular según el principio 324
formal necesario de la *división* (división del suelo), y no según principios de *agregación* (que van empíricamente de las partes al todo). Según estos conceptos jurídicos, el propietario supremo no puede tener ningún terreno como propiedad privada (porque si no se convertiría en persona privada), sino que esta forma de propiedad pertenece solo al pueblo (bien es verdad que no colectiva, sino distributivamente); de ello es menester exceptuar, sin embargo, a los pueblos nómadas en los que no existe propiedad privada del suelo.— Por tanto, el jefe supremo no puede tener *dominios*, es decir, terrenos para su uso privado (para diversión de la corte). Porque entonces correspondería a su propio criterio discernir hasta dónde deberían extenderse, de suerte que el Estado correría el

peligro de ver toda la propiedad del suelo en manos del gobierno y de contemplar a todos los súbditos como *siervos de la gleba (glebae adscripti)* y como poseedores de lo que sólo es propiedad de otro; por tanto, como privados de toda libertad (*servi*).— De un soberano puede decirse que *no posee nada* (como propio) más que a sí mismo; porque si tuviera algo propio en el Estado, junto a la propiedad de otro, sería posible que disputara con él y no habría juez alguno que pudiera juzgar como árbitro. Pero también puede decirse que *posee todo*, por que tiene el derecho de mando sobre el pueblo (el de adjudicar a cada uno lo suyo), al que pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*).

De aquí se sigue que no pueda haber tampoco ninguna corporación en el Estado, ningún rango ni orden que, como propietario, pueda transmitir el suelo a las siguientes generaciones (hasta el infinito) para su exclusivo usufructo, siguiendo determinados estatutos. El Estado puede abolir en cualquier momento tales estatutos, sólo con la condición de indemnizar a los supervivientes. La *orden de caballería* (como corporación o como simple rango de personas individuales especialmente honorables), la *orden de clerecía*, llamada iglesia, nunca pueden adquirir una propiedad del suelo transmisible a los sucesores, en virtud de los privilegios de los que se benefician, sino sólo el uso temporal. Las encomiendas, por una parte, y los bienes de la iglesia, por otra, pueden suprimirse sin vacilación (sin embargo, con la condición antes mencionada) cuando la opinión pública sobre los medios haya dejado de incitar a proteger al Estado contra la indolencia en la defensa del mismo valiéndose del *honor guerrero* o proteger a los hombres en el Estado valiéndose de misas de difuntos, plegarias y una multitud de prácticas dirigidas a

preservarles del fuego eterno. Aquellos a quienes afecta la reforma no pueden quejarse de que se les arrebate su 325
propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía sólo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara. Pero tan pronto como ésta cambia, aun cuando sólo sea en el juicio de aquellos que, por su mérito, tienen el máximo derecho a dirigirlo[3], tendría que cesar la presunta propiedad como por una apelación del pueblo al Estado (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

En esta propiedad del suelo, originariamente adquirida, se apoya el derecho del jefe supremo, como propietario supremo (señor del país), de *imponer contribuciones* a los propietarios privados del suelo, es decir, de exigir contribuciones por tasación territorial, arbitrios municipales, aduana o prestación de servicios (como, por ejemplo, el reclutamiento de la tropa para el servicio militar); sin embargo, de tal modo que el pueblo se impone contribuciones a sí mismo, porque éste es el único modo de proceder en este punto según leyes jurídicas, cuando se hace a través del cuerpo de diputados del pueblo; incluso está permitido el empréstito forzoso (que se desvía de la ley vigente hasta el momento) por derecho del soberano, como en el caso en que el Estado se encuentre en peligro de disolución.

Sobre esto descansa también el derecho de la economía política, de la hacienda pública y de la policía, la última de las cuales se ocupa de la *seguridad* pública, la *tranquilidad* y el *decoro* (pues el hecho de que el sentido del decoro (*sensus decori*), como un gusto negativo, no se embote gracias a la mendicidad, al alboroto callejero, al hedor, a la voluptuosidad pública (*venus volgivaga*), como

ofensas al sentido moral, facilita en gran medida al gobierno su tarea de gobernar al pueblo mediante leyes).

La conservación del Estado requiere todavía un tercer derecho: el derecho de *inspección (ius inspectionis)*, el derecho de que ninguna asociación que pueda tener influencia sobre el bienestar público de la sociedad (de iluminados políticos o religiosos) permanezca oculta, sino que no se resista a exponer su constitución, si la policía lo exige. Pero la intervención que consiste en inspeccionar[4] cualquier domicilio privado es sólo un caso extremo para la policía y para ello ha de autorizarle en cada caso particular una autoridad superior.

C

Al jefe supremo incumbe *indirectamente*, es decir, como responsable del deber del pueblo, el derecho de gravar a éste con impuestos para su propia conservación (del pue- 326
blo), tales como los impuestos en interés de los *pobres*, las *inclusas* y la *iglesia*, instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas.

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde

el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos[5] a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos. Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses; no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; pero no simplemente por medio de contribuciones *voluntarias* (ya que aquí se trata del *derecho* del Estado con respecto al pueblo), algunas de las cuales son interesadas (como las loterías, que producen más pobres y más peligros a la propiedad pública que si no existieran y que, por tanto, no deberían estar permitidas), sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas. Falta aún saber si el sustento de los pobres ha de organizarse mediante *contribuciones ordinarias*, de modo que cada época alimente a los suyos, o mediante reservas acumuladas paulatinamente y en general mediante instituciones *piadosas* (como son las casas para viudas, los hospitales y cosas semejantes), y en el primer caso, si ha de organizarse, no por medio de la mendicidad que se aproxima al robo, sino por medio de impuestos legales. La primera disposición ha de considerarse como la única adecuada al derecho del Estado; a ella no puede sustraerse nadie que tenga de qué vivir; porque las contribuciones ordinarias[6], cuando crecen con el número de pobres, no convierten la pobreza en un medio de vida para los holgazanes (como cabe temer de las instituciones piadosas) y de este modo no son una carga *injusta* para el pueblo impuesta por el gobierno.

En lo que respecta a la conservación de los niños expósitos por necesidad o por vergüenza o incluso los asesinados por tales razones, el Estado tiene derecho a cargar al pueblo con el deber de no dejar perecer a sabiendas

este aumento no deseado del haber estatal. Pero hasta el presente no se ha logrado llegar a una solución, que no atente contra el derecho o contra la moralidad, para el problema de decidir si han de mantenerse imponiendo tributos a los solteros mayores de ambos sexos como ta- 327
les (entendiendo aquí los solteros *ricos*), que son responsables de ello en parte, para crear con ello casas de niños expósitos, o de algún otro modo legal.

Puesto que, en lo que respecta a la *iglesia* (como institución para el *culto divino* público para el pueblo, en el que éste tiene también su origen, sea opinión o convicción), que ha de distinguirse cuidadosamente de la religión como actitud interna, situada totalmente al margen de la esfera de acción del poder civil, es una verdadera necesidad para el Estado la de considerarse como súbdito de un poder supremo *invisible*, al que ha de prestar juramento de fidelidad, y que puede entrar frecuentemente en conflicto muy desigual con el poder civil, el Estado tiene derecho, no a adaptar la iglesia a la legislación constitucional interna, según la idea de lo que le parece ventajoso, no a prescribir al pueblo la fe o decretar las formas de culto (*ritus*) (porque esto tiene que dejarse enteramente en manos de los maestros o jefes que él mismo ha elegido), sino que tiene sólo el derecho *negativo* de impedir que los maestros públicos influyan sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la tranquilidad pública; por consiguiente, el derecho a no permitir que corra peligro la concordia civil con la discordia interna o la de las distintas iglesias; lo que es, pues, un derecho de la policía. Son intromisiones de la autoridad, e *indignas de ella*, intentar decidir si una iglesia debe tener una determinada fe y cuál ha de ser, o si ha de conservarla inalterable y no puede reformarse a sí misma: porque

con ello se pone en pie de igualdad con sus súbditos, como en una disputa escolástica (el monarca se convierte en sacerdote), y pueden decirle que no entiende nada de ello, sobre todo, en lo que respecta a lo último, es decir, a la prohibición de reformas internas; —porque lo que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo. Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en su esclarecimiento de la fe (ilustración), por tanto, no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo. Así pues, ningún 328
poder público puede decidir sobre el pueblo algo semejante—. Ahora bien, en lo que respecta a los costes de mantenimiento de la iglesia, no pueden correr a cargo del Estado por esta misma razón, sino que ha de encargarse de ellos la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe, es decir, únicamente la comunidad.

D

El derecho del jefe supremo del Estado alcanza también: 1) a la distribución de *cargos*, como funciones ligadas a un salario; 2) a la distribución de *dignidades*, que se fundan sólo en el honor, porque se trata de elevar el rango sin paga; es decir, la atribución del rango al superior (al que ha de mandar) con respecto a los inferiores (que, aunque son libres y sólo están obligados por la ley pública, están destinados de antemano, sin embargo, a obedecer)— y 3) además de este derecho (relativamente benéfico), también alcanza al *derecho penal*.

En lo que respecta a los cargos civiles, se plantea la cuestión: ¿tiene derecho el soberano a quitarle de nuevo el cargo, según su parecer, a alguien a quien se lo ha dado (sin que este último cometa un delito)? Yo digo que no. Porque lo que la voluntad unida del pueblo no decidiría nunca sobre sus funcionarios civiles, tampoco puede decidirlo sobre él el jefe del Estado. Ahora bien, el pueblo (que debe correr con los gastos generados por la preparación de un funcionario) quiere sin duda que éste se encuentre totalmente a la altura del trabajo que se le ha encomendado; pero esto sólo puede suceder si se prepara y aprende durante un tiempo suficiente, durante el cual pierde el que hubiera podido emplear para aprender cualquier otro trabajo que le sustente; por tanto, desempeñaría el cargo, por regla general, gente que no hubiera adquirido la habilidad precisa para ello ni el juicio maduro que se logra mediante ejercicio; lo cual es contrario al propósito del Estado, para el que es preciso que todos puedan ascender del cargo inferior a los superiores (que si no caerían en manos de ineptos), por tanto, que todos puedan contar con un porvenir asegurado de modo vitalicio.

Aquella *dignidad* que no procede simplemente de un
cargo, sino que convierte también al poseedor, aun sin
servicios especiales, en miembro de un *status* superior, es
la *nobleza*, que se distingue del *status* civil en que se en- 329
cuentra el pueblo y recae por herencia en el descendiente
masculino, y por éste incluso pasa a las mujeres de naci-
miento plebeyo, pero sólo de tal modo que la mujer que
nace noble no comunica en cambio este rango a su mari-
do plebeyo, sino que ella misma cae en el simple rango
civil (del pueblo).— La cuestión es, pues, si el soberano
tiene derecho a instituir una nobleza, como un rango in-

termedio *hereditario* entre él y el resto de los ciudadanos. No se trata de averiguar si es prudente por parte del soberano, en beneficio suyo o del pueblo, sino sólo si es conforme al derecho del pueblo tener por encima de él un estamento de personas que, siendo ellas mismas súbditos, sin embargo, con respecto al pueblo son jefes *natos* (al menos, privilegiados).— La respuesta a esta pregunta procede, igual que antes, del principio: «Lo que no puede decidir el pueblo (la totalidad de los súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo». Pues bien, una nobleza *heredada*, un rango[7] previo al mérito y que permite esperarlo sin motivo alguno, es un producto mental sin ninguna realidad. En efecto, si el antepasado tuvo algún mérito, no podía transmitirlo a sus descendientes, sino que éstos tenían que adquirirlo siempre por sí mismos, porque la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se *hereden* el talento y la voluntad, que posibilitan prestar servicios al Estado. Ya que ningún hombre puede aceptar desprenderse de su libertad, es imposible que la voluntad universal del pueblo concuerde con esta infundada prerrogativa; por lo tanto, tampoco el soberano puede imponerla.— Ahora bien, aun cuando tal anomalía se introdujo en la maquinaria de un gobierno en épocas pasadas (en el sistema feudal, apoyado casi totalmente en la guerra), gracias a súbditos que quieren ser más que ciudadanos, es decir, funcionarios natos (como, por ejemplo, profesor por herencia), el Estado no puede corregir este error —cometido por él— de un privilegio hereditario otorgado ilegalmente, sino suprimiendo las plazas paulatinamente y no cubriéndolas; por eso tiene provisionalmente el derecho de permitir que continúe la dignidad del título hasta que en la opinión pública la divi-

sión entre soberano, nobleza y pueblo dé lugar a la única natural: la división entre soberano y pueblo.

No puede haber en el Estado ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano; excepto si la ha perdido por su propio crimen, 330
porque entonces se le mantiene en vida sin duda, pero convertido en simple instrumento del arbitrio de otro (sea del Estado, sea de otro ciudadano). Quien se encuentra en el último caso (lo que sólo puede ocurrir mediante juicio y derecho) es un *esclavo (servus in sensu stricto)* y pertenece a la propiedad (*dominium*) de otro que, por tanto, no es sólo su *señor (herus)*, sino también su *propietario (dominus)*, y puede enajenarlo como si fuera una cosa, utilizarlo a su antojo (aunque no para fines vergonzosos) y *disponer de sus fuerzas*, pero no de su vida ni de los miembros de su cuerpo. Nadie puede obligarse por contrato a sufrir una dependencia de este tipo, por la que deja de ser persona, ya que sólo como persona puede sellar un contrato. Ciertamente, parece que un hombre pueda comprometerse con otro (por salario, alimentación o nutrición) mediante un contrato de alquiler (*locatio conductio*) a prestarle ciertos servicios, permitidos en cuanto a la cualidad, pero indeterminados en cuanto a la intensidad, convirtiéndose así simplemente en súbdito (*subiectus*), no en esclavo (*servus*); pero esto no es sino una falsa apariencia. Porque si el señor está legitimado para utilizar las fuerzas del súbdito a su antojo, puede también (como es el caso de los negros en las islas del azúcar) explotarlas hasta la muerte o la desesperación, en cuyo caso aquél se ha entregado a su señor efectivamente como propiedad; lo cual es imposible.— Por tanto, sólo puede alquilarse para trabajos determinados en cuanto a la cualidad y la intensidad: o bien como jornalero o bien

como súbdito establecido; en este último caso, puede establecer un arrendamiento a plazo fijo o una enfiteusis, sea que preste servicios en el mismo suelo a cambio del uso de la tierra de su señor en vez de percibir un jornal, sea que se comprometa a determinadas contribuciones (una renta) por usar el suelo, según un contrato de arrendamiento, sin convertirse con ello en *siervo de la gleba (glebae adscriptus)*, con lo que perdería su personalidad. Pero aunque se hubiera convertido por su propio crimen en un súbdito *personal*, esta sumisión no puede ciertamente *sobrevenirle por herencia*, ya que la ha contraído por su culpa; y tampoco se puede reclamar a quien ha sido engendrado por un esclavo los gastos de educación que haya ocasionado, porque la educación es un deber natural absoluto de los padres y, en caso de que los padres fueran esclavos, de los señores que, con la posesión de sus súbditos, han asumido también sus obligaciones.

E 331

El derecho penal y el derecho de gracia

I

El *derecho penal* es el derecho que tiene el soberano, con respecto a aquél que le está sometido, de imponerle una pena por su delito. El jefe supremo del Estado no puede, por tanto, ser castigado, sino que sólo es posible sustraerse a su dominio.— La transgresión de la ley pública que incapacita a quien la comete para ser ciudadano se llama *crimen* sin más (*crimen*), pero también crimen público (*crimen publicum*); por tanto, el primero[8] (el crimen privado) ha de llevarse ante la justicia civil, el otro, ante

la justicia criminal.— La *defraudación*, es decir, la sustracción de dinero o mercancías que han sido encomendadas para el comercio, el engaño en la compra y la venta a la vista de otro, son delitos privados. En cambio, son delitos públicos fabricar o cambiar dinero falso, el hurto, la rapiña, etc., porque de este modo se pone en peligro a la comunidad y no sólo a una persona individual.— Estos delitos podrían dividirse en los de carácter *abyecto (indolis abiectae)* y los de carácter *violento (indolis violentae)*.

La *pena judicial (poena forensis)*, distinta de la *natural (poena naturalis)*, por la que el vicio se castiga a sí mismo y que el legislador no tiene en cuenta en absoluto, no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*; porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos del derecho real (*Sachenrecht*); frente a esto le protege su personalidad innata, aunque pueda ciertamente ser condenado a perder la personalidad civil. Antes de que se piense en sacar de esta pena algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos tiene que haber sido juzgado *digno de castigo*. La ley penal es un imperativo categórico y ¡ay de aquél que se arrastra por las sinuosidades de la doctrina de la felicidad para encontrar algo que le exonere del castigo, o incluso solamente de un grado del mismo, por la ventaja que promete, siguiendo la divisa farisaica «es mejor que *un* hombre 332
muera a que perezca todo el pueblo»! Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra.— ¿Qué debemos pensar, pues, de la propuesta de conservar la vida a un criminal condenado a muerte, si se prestara a someterse a experimentos de por sí peligrosos

y fuera tan afortunado que saliera bien librado, con lo cual los médicos obtendrían nueva información, provechosa para la comunidad? Un tribunal rechazaría con desprecio al colegio médico que hiciera esta propuesta, porque la justicia deja de serlo cuando se entrega por algún precio.

Pero ¿cuál es el tipo y el grado de castigo que la justicia pública adopta como principio y como patrón? Ninguno más que el principio de igualdad (en la posición del fiel de la balanza de la justicia): no inclinarse más hacia un lado que hacia otro. Por tanto, cualquier daño inmerecido que ocasionas a otro en el pueblo, te lo haces a ti mismo. Si le injurias, te injurias a ti mismo; si le robas, te robas a ti mismo; si le pegas, te pegas a ti mismo; si le matas, te matas a ti mismo. Sólo la *ley del talión (ius talionis)* puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado); todos los demás fluctúan de un lado a otro y no pueden adecuarse al dictamen de la pura y estricta justicia, porque se inmiscuyen otras consideraciones.— Ahora bien, parece ciertamente que la diferencia entre las posiciones sociales no permite aplicar el principio del talión: lo mismo por lo mismo; pero aunque no sea posible literalmente, puede seguir valiendo en cuanto a su efecto, respecto al modo de sentir de los más nobles.— Así, por ejemplo, la multa por una injuria verbal no guarda relación alguna con la ofensa, porque quien tiene mucho dinero puede permitírsela perfectamente por placer alguna vez; pero la ofensa inferida al pundonor de uno puede llegar a equipararse al daño infringido al orgullo del otro, si se obligara a éste, por juicio y derecho, no sólo a retractarse públicamente, sino también, por ejemplo, a besar la mano de aquél, aun

cuando sea inferior. Asimismo, si se condenara a un per-
sonaje distinguido y violento, por los golpes que ha pro-
pinado a un ciudadano inferior, pero inocente, no sólo a
que se retracte, sino también a un arresto aislado y dolo- 333
roso, porque así, además de sufrir la incomodidad, que-
daría dolorosamente afectada la vanidad del autor y de
este modo —mediante la vergüenza— se pagaría con la
misma moneda, como es debido. Pero ¿qué significa la
afirmación: «si tú le robas, te robas a ti mismo»? Significa
que quien roba hace insegura la propiedad de todos los
demás; por lo tanto, se priva a sí mismo (según la ley del
talión) de la seguridad de toda posible propiedad; nada
tiene y tampoco puede adquirir nada, pero, sin embargo,
quiere vivir, lo cual es imposible si otros no le sustentan.
Ahora bien, puesto que el Estado no lo hará gratuita-
mente, tiene que cederle sus fuerzas para cualquier traba-
jo que se le antoje (trabajos forzados o trabajos en la pri-
sión), con lo cual cae en estado de esclavitud durante un
cierto tiempo o, según las circunstancias, también para
siempre.— Pero si ha cometido un asesinato, tiene que
morir. No hay ningún equivalente que satisfaga a la justi-
cia. No existe *equivalencia* entre una vida, por penosa que
sea, y la muerte, por tanto, tampoco hay igualdad entre
el crimen y la represalia, si no es matando al culpable por
disposición judicial, aunque ciertamente con una muerte
libre de cualquier ultraje que convierta en un espantajo
la humanidad en la persona del que la sufre.— Aun
cuando se disolviera la sociedad civil con el consenti-
miento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera
disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo
que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado has-
ta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para
que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homi-

cidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo: porque puede considerársele como cómplice de esta violación pública de la justicia.

Esta igualdad de las penas, que sólo es posible por la condena a muerte por parte del juez, según la estricta ley del talión, se manifiesta en el hecho de que sólo de este modo la sentencia de muerte se pronuncia sobre todos de forma proporcionada a la *maldad interna* de los criminales (aunque no se tratara de un homicidio, sino de otro crimen de Estado que sólo la muerte puede borrar).—Supongamos que, como en el caso de la última rebelión escocesa, puesto que diferentes participantes en ella (como *Balmerino*[9] y otros) no creían cumplir sublevándose más que un deber para con la casa Estuardo, mientras que otros perseguían propósitos privados, el tribunal supremo hubiera pronunciado la siguiente sentencia: cada uno tiene la libertad de elegir entre la muerte y los trabajos forzados; yo digo que el hombre de honor elige la 334
muerte, pero el bellaco elige los trabajos forzados; esto es consecuencia de la naturaleza del ánimo humano. Porque el primero conoce algo que aprecia todavía más que la vida misma: es decir, el *honor*; pero el otro prefiere una vida ignominiosa a no existir (*animam praeferre pudori*. Juvenal)[10]. Ahora bien, el primero es indiscutiblemente menos digno de castigo que el otro y por ello, imponiendo a todos la muerte por igual, se les castiga de una manera proporcionada: a aquél suavemente, según su sensibilidad peculiar, a éste severamente, según la suya; por el contrario, si todos fueran condenados a trabajos forzados, se castigaría al primero con demasiada severidad, pero al otro se le castigaría por su infamia con demasiada indulgencia. Y de este modo, también en el caso de una sentencia dictada contra un conjunto de crimina-

les, unidos en un complot, el mejor igualador ante la justicia pública es la *muerte*.— Además, jamás se ha oído decir que un condenado a muerte por asesinato se haya quejado de que con ello le está sucediendo algo excesivo y, por tanto, injusto; cualquiera se le reiría en la cara si hablara en este sentido.— En caso contrario, tendríamos que admitir que aunque, según la ley, no se hace injusticia alguna al criminal, sin embargo, el poder legislativo del Estado no está facultado para imponer esta clase de penas y, si lo hace, entra en contradicción consigo husmo.

Por consiguiente, todos los criminales que han cometido el asesinato, o también los que lo han ordenado o han estado implicados en él, han de sufrir también la muerte; así lo quiere la justicia como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori*.— Pero si el número de cómplices (*correi*) de tal acción fuera tan grande que el Estado, para librarse de semejantes criminales, tuviera que llegar casi al extremo de no tener ya ningún súbdito más y, sin embargo, no quisiera disolverse, es decir, pasar al estado de naturaleza, que es todavía peor porque carece de toda justicia exterior (no quisiera ante todo embotar el sentimiento del pueblo con el espectáculo de un matadero), entonces el soberano tiene que tener también poder en este caso extremo (*casus necessitatis*) para hacer él mismo de juez (representarlo) y pronunciar una sentencia que imponga a los criminales otra pena en vez de la pena de muerte, que conserve la vida del conjunto del pueblo, como es la deportación; pero esto no lo haría por medio de una ley pública, sino por un acto de autoridad, es decir, por un acto del derecho de majestad, que, como gracia, sólo puede ejercerse en casos aislados.

En cambio, el marqués de *Beccaria*[11] por el sentimentalismo compasivo de un humanitarismo afectado (*compassibilitas*), ha sostenido que toda pena de muerte es *ilegal*, porque no podría estar contenida en el contrato civil originario; pues en ese caso cada uno en el pueblo hubiera tenido que estar de acuerdo en perder su vida si matara a otro (del pueblo); pero este consentimiento es imposible porque nadie puede disponer de su vida. Todo esto es sofistería y rabulismo. 335

Nadie sufre un castigo porque lo haya querido, sino porque ha querido una *acción punible*; en efecto, cuando a alguien le sucede lo que quiere, no hay castigo alguno, y es imposible querer ser *castigado*.— Decir que quiero ser castigado si asesino a alguien no significa sino decir que me someto junto con todos los demás a las leyes que de un modo natural serán también leyes penales, en caso de que haya criminales en el pueblo. Yo, como colegislador que decreta la *ley penal*, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como tal, es decir, como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo). Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil. Con otras palabras: no es el pueblo (cada individuo en el mismo) quien dicta la condena de muerte, sino el tribunal (la justicia pública), por tanto, otro distinto del criminal, y en el contrato social no está contenida en modo alguno la promesa de permitir ser castigado, disponiendo así de sí mismo y de la propia vida. Porque si a la facultad de castigar tuviera que subyacer la

promesa del criminal de *querer* dejarse castigar, a él tendría también que encomendarse la tarea de considerarse digno de castigo y el criminal sería su propio juez.— El punto clave del error (πρῶτον ψεῦδός) de este sofisma es el siguiente: que el propio juicio del criminal de tener que perder la vida (que ha de atribuirse necesariamente a su *razón*) se considera como una decisión de la *voluntad* de quitársela a sí mismo, y de este modo se representan como unidos en una y la misma persona la ejecución y el juicio jurídicos.

Sin embargo, con respecto a dos crímenes que merecen la muerte, es todavía dudoso si la *legislación* tiene 336
también derecho a imponerles la pena de muerte. A ellos conduce el sentimiento del honor. Uno es el sentimiento del *honor del sexo*, el otro, el del *honor militar*, y ciertamente se trata del auténtico honor que corresponde como deber a cada una de estas dos clases de hombres. El primer crimen es el *infanticidio* materno (*infanticidium maternale*); el otro, el *asesinato de un compañero de armas (commilitonicidium)*, el *duelo*.— Puesto que la legislación no puede borrar la deshonra de un nacimiento bastardo y aún menos la mancha que, por la sospecha de cobardía, cae[12] sobre un jefe militar subalterno que no opone a una afrenta una fuerza personal que supera el temor a la muerte, parece que los hombres en estos casos se encuentran en el estado de naturaleza y que el *homicidio (homicidium)*, que entonces ni siquiera tendría que llamarse *asesinato (homicidium dolosum)*, sería sin duda punible en ambos casos, pero no puede ser castigado por el poder supremo con la muerte. El niño venido al mundo fuera del matrimonio ha nacido fuera de la ley (que es el matrimonio), por tanto, también fuera de su protección. Se ha introducido en la comunidad de una forma —digamos—

furtiva (como mercancía prohibida), de modo que ésta puede ignorar su existencia (puesto que legalmente no hubiese debido existir de este modo) y con ella también su eliminación, y ningún decreto puede borrar la deshonra de la madre si se conoce su alumbramiento fuera del matrimonio. El militar colocado como subalterno, que recibe un insulto, se ve también obligado por la opinión pública de sus compañeros de *status* a vengarse y a castigar al ofensor como en el estado de naturaleza, no mediante la ley, ante un tribunal, sino por medio de un *duelo*, en el que él mismo arriesga su vida para probar su valor militar, sobre el que se basa esencialmente el honor de su *status*; si al duelo se une también el homicidio del adversario, que en este enfrentamiento se produce públicamente y con el consentimiento de ambas partes, aunque a su pesar, no se le puede llamar *asesinato (homicidium dolosum)* propiamente hablando.— ¿Qué es, pues, de derecho en ambos casos (pertenecientes a la justicia criminal)? En este punto la justicia penal se encuentra en un grave aprieto: o bien declara nulo por ley el concepto de honor (que aquí no es nada ilusorio) y entonces castiga con la muerte, o bien priva al crimen de la pena de muerte correspondiente, siendo de este modo o bien cruel o bien indulgente. La solución de este nudo es la si-
guiente: el imperativo categórico de la justicia penal (ha 337
de castigarse con la muerte el homicidio ilegal de otro) permanece, pero la legislación misma (por tanto, también la constitución civil), mientras siga siendo bárbara y rudimentaria, es responsable de que los móviles del honor en el pueblo (subjetivamente) no coincidan con las reglas que (objetivamente) son adecuadas a su propósito, de tal modo que la justicia pública que procede del Esta-

do se convierte en *injusticia* con respecto a la que procede del pueblo.

II

El *derecho de gracia (ius aggratiandi)* para el criminal, sea suavizando el castigo sea eximiéndole totalmente de él, es el más equívoco de los derechos del soberano, pues si bien prueba la magnificencia de su grandeza, permite, sin embargo, obrar injustamente en alto grado.— En lo que respecta a los crímenes de los *súbditos* entre sí no le corresponde en modo alguno ejercer tal derecho; porque aquí la impunidad (*impunitas criminis*) es la suma injusticia contra ellos. Por tanto, sólo puede hacer uso de este derecho en el caso de que *él mismo* sea lesionado (*crimen laesae maiestatis*). Pero ni siquiera entonces puede hacerlo si la impunidad pudiera poner en peligro la seguridad del pueblo. Éste es el único derecho que merece el nombre de derecho de majestad.

La relación jurídica del ciudadano con su patria y con el extranjero

§ 50

El *territorio (territorium)* cuyos habitantes son conciudadanos de la misma comunidad en virtud de la constitución misma, es decir, sin necesidad de realizar un acto jurídico especial (por tanto, por nacimiento), es la *patria*; el territorio en el que se encuentran sin que se cumpla esta condición, es el *extranjero*, y si éste constituye una parte de la soberanía territorial, se llama *provincia* (en el sentido que los romanos daban a esta palabra); ésta, puesto que

no constituye una parte coaligada con el imperio (*imperii*) como *residencia* de los conciudadanos, sino sólo una *posesión* suya como residencia secundaria[13], tiene que venerar el suelo del Estado dominante como *metrópoli (regio domina)*.

1) El *súbdito* (incluso considerado como ciudadano) tiene derecho a emigrar, porque el Estado no podría retenerlo como propiedad suya. Sin embargo, sólo puede llevarse sus bienes muebles, no los inmuebles; cosa que sucedería si estuviera autorizado a vender la tierra que poseía hasta el momento y llevarse el dinero de la venta. 338

2) El *príncipe gobernante* tiene el derecho de favorecer la *inmigración* y el asentamiento de extranjeros (colonos), aunque los indígenas no lo vean con buenos ojos, siempre que éstos no vean reducida su propiedad territorial privada.

3) El príncipe gobernante, en el caso de que un súbdito cometa un crimen que hace perniciosa para el Estado toda comunidad de los conciudadanos con él, tiene también el derecho a *desterrarlo* a una provincia en el extranjero, donde no participe de ningún derecho ciudadano, es decir, tiene derecho a *deportarlo*.

4) También tiene el derecho de *proscripción* en general (*ius exilii*), el derecho de enviarlo a un lugar remoto, o sea, al extranjero en general (llamado *Elend* en alemán antiguo); esto, puesto que el príncipe le niega toda protección, significa tanto como declararlo proscrito dentro de sus límites.

§ 51

Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un *producto mental* (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo. La relación de la primera con la última puede concebirse, pues, de tres modos diferentes: o bien *uno* manda en el Estado sobre todos, o *algunos*, que entre sí son iguales, unidos mandan sobre todos los demás, o bien *todos* juntos mandan sobre cada uno, por tanto, también sobre sí mismos; es decir, la *forma del Estado* es o bien *autocrática* o bien *aristocrática* o bien *democrática*. (La expresión «*monárquica*» en vez de «autocrática» no es adecuada al concepto que aquí se quiere expresar; porque el *monarca* es aquél 339
que tiene el poder *supremo*, mientras que el *autócrata* o *el que manda por sí solo* es el que tiene *todos* los poderes; éste es el soberano, aquél únicamente lo representa.)— Es fácil percatarse de que la forma autocrática del Estado es *la más sencilla*, es decir, consiste en la relación de uno (el rey) con el pueblo, por tanto, en ella sólo *uno* es legislador. La aristocrática se *compone* ya de dos relaciones: la de los notables (como legisladores) entre sí para constituir al soberano, y después la de este soberano con el pueblo; pero la democrática es la más compleja, porque se trata de unificar primero la voluntad de todos para desde ahí formar un pueblo, luego la de los ciudadanos para formar una comunidad y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma[*]. En lo que concierne a la *administración* del derecho

en el Estado, ciertamente la forma más sencilla es también la mejor, pero en lo que concierne al *derecho* mismo, es la más peligrosa para el pueblo, si pensamos en el despotismo al que invita con tanta insistencia. Simplificar es, en efecto, la máxima racional en el mecanismo de la unión del pueblo por leyes coactivas: cuando todos en el pueblo son pasivos y obedecen a uno, que está sobre ellos; pero esto no produce ningún súbdito como *ciudadano*. En cuanto a la vaga esperanza con que el pueblo debe contentarse de que la monarquía (propiamente hablando, aquí la autocracia) sea la mejor constitución *si el monarca es bueno* (es decir, que no sólo tiene la voluntad sino también la visión para ello), pertenece a las sabias sentencias tautológicas y no dice sino que la mejor constitución es aquella *por la que* el administrador del Estado se convierte en el mejor gobernante, es decir, aquella que es la mejor.

§ 52

Tratar de investigar el *origen histórico* de este mecanismo es *inútil*, es decir, es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia). Pero iniciar esta investigación con el propósito, en todo caso, de cambiar por la fuerza la consti- 340
tución actualmente existente es algo punible. Porque sería el pueblo quien realizaría tal cambio, amotinándose para ello, y no la legislación; y la insurrección bajo una constitución ya existente es una subversión de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo derecho; es decir, no supone un cambio en la constitución civil, sino su disolución, y en tal caso el tránsito a una mejor

no supone una metamorfosis, sino una palingenesia, que exige un nuevo contrato social, en el que el anterior (ahora anulado) no tiene influencia alguna.— Pero en cambio el soberano ha de tener la posibilidad de cambiar la constitución política cuando no es fácilmente conciliable con la idea del contrato originario, dejando en pie, sin embargo, aquella forma que es esencialmente necesaria para que el pueblo constituya un Estado. Ahora bien, este cambio no puede consistir en que el Estado pase de estar constituido por una de estas tres formas a una de las otras dos, por ejemplo, que los aristócratas se pongan de acuerdo en someterse a una autocracia, o en querer fundirse en una democracia, y a la inversa; como si correspondiera a la libre elección y capricho del soberano decidir a qué constitución quiere someter al pueblo. Porque aunque decidiera pasar a una democracia, podría obrar injustamente con el pueblo, ya que a lo mejor éste mismo aborrecía tal constitución y consideraba más ventajosa una de las dos restantes.

Las formas del Estado representan sólo la *letra (littera)* de la legislación originaria del estado civil, por tanto, pueden permanecer mientras una antigua y extendida costumbre las considere necesarias para la maquinaria de la constitución política (por tanto, sólo subjetivamente). Pero el *espíritu* de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la *forma de gobierno* a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, *en cuanto a su efecto*, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para conseguir la *sumisión* del pueblo, se

resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la *libertad*, e incluso como condición de toda *coacción* necesaria para una constitución jurídica en el sentido propio del Estado, y que conducirá a este resultado finalmente también según la letra.— Ésta es la única cons- 341
titución política estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente*; por el contrario, mientras aquellas formas del Estado, según la letra, tengan que ser representadas por otras tantas personas morales investidas del poder supremo, sólo puede admitirse un derecho interno *provisional* y no un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico.

Pero toda verdadera república es —y no puede ser más que— un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados). Pero en cuanto un jefe del Estado se hace representar personalmente (ya sea el rey, la nobleza o el pueblo entero, la unión democrática), el pueblo unido no sólo *representa* al soberano, sino que él mismo *es* el soberano; porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos (en su caso, como funcionarios del Estado), y la república, una vez establecida, no precisa ya soltar las riendas del gobierno y entregarlas de nuevo a los que antes la habían dirigido y que ahora en cambio podrían destruir, por un arbitrio absoluto, todas las nuevas disposiciones.

Por tanto, un poderoso señor de nuestro tiempo cometió un considerable error de juicio al querer salir de

un apuro, ocasionado por grandes deudas de Estado, transfiriendo al pueblo la tarea de asumir y distribuir esta carga según su buen parecer; porque naturalmente no sólo cayó en sus manos el poder de legislar sobre la tributación de los súbditos, sino también el poder de legislar sobre el gobierno: es decir, impedir que se endeude de nuevo por derroche o por la guerra, con lo cual el poder soberano del monarca desapareció por completo (no sólo se suspendió) y pasó al pueblo, a cuya voluntad legisladora se sometió ahora lo mío y lo tuyo de cada súbdito. Tampoco se puede decir que con ello había de suponerse una promesa tácita —y, sin embargo, contrac-
tual— de la asamblea nacional de no constituirse como 342
soberanía, sino sólo administrar los asuntos de la soberanía y pasar de nuevo al monarca las riendas del mando, una vez cumplida la tarea, porque un contrato semejante es en sí mismo nulo e inválido. El derecho de la legislación suprema de la comunidad no es un derecho alienable, sino el más personal de todos los derechos. Quien lo tiene sólo puede disponer del pueblo por la voluntad colectiva del pueblo, pero no dispone de la voluntad colectiva misma, que es el fundamento originario de todos los contratos públicos. Un contrato que obligara al pueblo a restituir de nuevo su poder no le afectaría como poder legislativo y, sin embargo, le obligaría; con lo cual, sería contradictorio según el principio de que nadie puede servir a dos señores.

EL DERECHO PÚBLICO 343

Sección segunda

El derecho de gentes

§ 53

Los hombres que constituyen un pueblo pueden representarse, según la analogía de la procreación, como indígenas procedentes de un *tronco paterno* común (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo, en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república), constituyen —por así decirlo— una familia (*gens, natío*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos de igual condición y no aceptan mezclarse, por plebeyos, con aquellos que, junto a ellos, desean vivir en el estado de naturaleza; aunque éstos (los salvajes), por su parte, se crean superiores por la libertad sin ley que han escogido, y formen asimismo pueblos, pero no Estados. El derecho de los *Estados* en su relación mutua [que en alemán se llama *Völkerrecht*[14] de un modo no totalmente correcto, porque tendría que llamarse más bien *Staatenrecht*[15] (*ius publicum civitatum*)] es ahora el que tenemos que considerar bajo el nombre de derecho de gentes: aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se encuentra en el estado de libertad natural y, por tanto, también en estado de guerra continua, se plantea como problema el derecho a la guerra, el derecho *durante* la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, por lo tanto, se propone como tarea una constitución que funda una paz duradera, es decir, el derecho *después de* la guerra; y la diferencia entre el derecho en el estado de naturaleza entre individuos o familias (en relación mutua) y el de los pueblos entre sí estriba sólo en que en el derecho de gentes no sólo se considera la relación de *un* Estado con otro en su totalidad, sino también la relación entre las personas 344
individuales de uno e individuos del otro, así como la relación con el otro Estado mismo en su totalidad; pero es-

ta diferencia con respecto al derecho de los individuos en el simple estado de naturaleza sólo precisa aquellas determinaciones que se pueden inferir fácilmente del concepto de este último.

§ 54

Los elementos del derecho de gentes son los siguientes: 1) los Estados, considerados en su relación mutua externa (como salvajes sin ley), se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico; 2) este estado es un *estado* de guerra (del derecho del más fuerte), aunque no de guerra efectiva y de agresión efectiva permanente (hostilidad); tal agresión, aunque por ella ninguno sufra injusticia por parte del otro (mientras ambos no quieran mejorar), es en sí misma injusta en grado sumo, y los Estados que son vecinos entre sí están obligados a salir de semejante estado; 3) es necesario un pacto de naciones —según la idea de un contrato social originario— de no inmiscuirse (mutuamente) en sus conflictos domésticos, pero sí protegerse frente a los ataques de los enemigos exteriores[16]; 4) sin embargo, la confederación no debería contar con ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino sólo con una *sociedad cooperativa* (federación); una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo,— un derecho *in subsidium* de otro originario, consistente en defenderse mutuamente de caer en el estado de guerra efectiva (*foedus Amphictyonum*).

§ 55

Con aquel derecho originario de los Estados libres de hacerse la guerra mutuamente en el estado de naturaleza (para fundar un estado que se aproxime al jurídico) surge

inicialmente la cuestión: ¿qué derecho tiene el Estado *frente a sus propios súbditos* a servirse de ellos en la guerra contra otros Estados, a emplear o arriesgar en ello sus bienes, e incluso su vida, de modo que no dependa de su propio juicio si quieren o no ir a la guerra, sino que puede enviarles a ella la orden suprema del soberano?

Parece que este derecho se pueda probar fácilmente a partir del derecho de cada uno de hacer lo que quiera con lo suyo (con su propiedad). De aquello que alguien 345
ha *hecho* él mismo, en cuanto a la sustancia, es propietario indiscutible.— He aquí, por tanto, la deducción, tal como la concebiría un simple jurista.

En un país hay muchos *productos naturales* que han de considerarse como *productos artificiales (artefacto)* del Estado en lo que respecta a su *cantidad*, porque el país no los produciría en tal cantidad si no hubiera un Estado y un gobierno convenientemente constituido y poderoso, sino que sus habitantes estuvieran en el estado de naturaleza.— En el país en que vivo sería imposible encontrar, o se encontrarían muy pocos, gallinas domésticas (la clase más útil de aves de corral), ovejas, cerdos, animales bovinos, etc., sea por falta de alimentos, sea debido a los animales rapaces, si no hubiera en él un gobierno, que asegura a los habitantes sus adquisiciones y posesiones. — Lo mismo puede decirse también del número de hombres que, como en los desiertos de América, aun atribuyéndoles el máximo empeño (que no tienen), sólo puede ser reducido. Los habitantes estarían muy poco dispersos, porque ninguno de ellos podría extenderse mucho, junto con su servidumbre, en un terreno que siempre está en peligro de ser devastado por hombres o animales salvajes y rapaces; por consiguiente, no se hallaría alimento suficiente para una cantidad tan elevada

de hombres como la que vive ahora en un país.— Por tanto, así como de las plantas (por ejemplo, las patatas) y los animales domésticos, puesto que son *obra* de los hombres en cuanto a la cantidad, puede decirse que se les puede utilizar, consumir y destruir (hacer que los maten), parece que también pueda decirse del poder supremo del Estado, del soberano, que tiene el derecho de mandar a la guerra a sus súbditos, que en muy buena medida son producto suyo, como a una cacería, y a un combate como a una excursión.

Pero este fundamento jurídico (del que presumiblemente el monarca pueda tener también una vaga idea) vale sin duda para los animales, que pueden ser *propiedad* del hombre; pero no puede aplicarse en modo alguno al hombre, sobre todo como ciudadano, que ha de ser considerado siempre en el Estado como miembro colegislador (no simplemente como medio, sino también al mismo tiempo como fin en sí mismo) y que, por tanto, ha de dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no sólo a la guerra en general, sino también a cada 346
declaración de guerra en particular; sólo bajo esta condición restrictiva puede el Estado disponer de él para un servicio peligroso.

Tendremos, pues, que inferir este derecho a partir del *deber* del soberano para con el pueblo (no a la inversa); con lo cual hemos de considerar a éste como si hubiera dado su voto para ello, cualidad por la que, aunque es pasivo (al dejar que dispongan de él), es también, sin embargo, activo y representa al soberano mismo.

§ 56

En el estado natural de los Estados el *derecho a la guerra* (a las hostilidades) es la forma lícita por la que un Estado,

por su propia *fuerza*, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado; porque en aquella situación no puede hacerse mediante un *proceso* (como único medio de resolver las querellas en el estado jurídico).— Además de la lesión activa (la primera agresión, que es distinta de la primera hostilidad) está la *amenaza*. Ésta puede consistir o bien en que se hayan iniciado *preparativos*, lo cual da derecho a *prevenirse (ius praeventionis)*, o bien simplemente en el *formidable* aumento de *poder (potentia tremenda)* de otro Estado (por adquisición de territorios). Este aumento de poder constituye una lesión al más débil simplemente por el mero hecho de su *situación*, aún antes de cualquier *acción* del *más poderoso*, y en el estado de naturaleza este ataque es ciertamente legítimo. Aquí se funda el derecho al equilibrio de todos los Estados colindantes que mantienen entre sí una relación activa.

En lo que respecta a la *lesión activa*, que da *derecho a hacer la guerra*, consiste en la satisfacción que el pueblo de un Estado toma por sí mismo por la ofensa de otro pueblo —es decir, en la *represalia (retorsio)*— sin buscar una restitución por parte del otro Estado por caminos pacíficos; con ello guarda semejanza, atendiendo a la formalidad, el estallido de la guerra sin previa revocación de la paz (*declaración de guerra*): porque si queremos encontrar un derecho en el estado de guerra, es preciso suponer algo análogo a un contrato, es decir, la *aceptación* de la declaración de la otra parte, de modo que ambos pretenden reivindicar su derecho de esta manera.

§ 57 347

En el derecho de gentes el derecho durante la guerra es justamente el que presenta la mayor dificultad simplemente para formarse de él un concepto y pensar una ley

en este estado sin ley (*inter arma silent leges*)[17] sin contradecirse a sí mismo; tal ley tendría que ser, pues, la siguiente: hacer la guerra siguiendo unos principios tales que, siguiéndolos, continúe siendo siempre posible salir de aquel estado de naturaleza de los Estados (en relación externa unos con otros) y entrar en un estado jurídico.

Ninguna guerra entre Estados independientes puede ser una *guerra punitiva (bellum punitivum)*. Porque el castigo sólo puede imponerse cuando hay una relación entre un superior (*imperantis*) y un subordinado (*subditum*), relación que no es la que existe entre los Estados.— Pero tampoco puede ser una *guerra de exterminio (bellum internecinum)* ni una *guerra de sometimiento (bellum subiugatorium)*, que significaría la aniquilación moral de un Estado (cuyo pueblo entonces se mezclaría con el del vencedor formando una masa, o bien caería en la esclavitud). Y no porque este medio extremo del Estado para lograr el estado de paz, esté en contradicción en sí con el derecho de un Estado, sino porque la idea del derecho de gentes sólo implica el concepto de un antagonismo para conservar lo suyo, según principios de la libertad externa, pero no implica un modo de adquirir que pueda resultar amenazador para un Estado por el aumento de poder de otro.

Al Estado al que se le hace la guerra le está permitida toda clase de medios de defensa, excepto aquéllos cuyo uso incapacitaría a sus súbditos para ser ciudadanos; porque entonces, según el derecho de gentes, se incapacitaría a la vez a sí mismo en las relaciones entre los Estados para valer como persona (que participara con otros de derechos iguales). Entre tales medios figuran los siguientes: utilizar a sus propios súbditos como espías; a éstos, y también a los extranjeros, como asesinos pagados, envenenadores (clase en la que pueden contarse también per-

fectamente los llamados tiradores de precisión, que acechan a los individuos en emboscadas), o simplemente para propagar noticias falsas; en una palabra, usar aquellos medios perversos que destruirían la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera.

Durante la guerra está permitido imponer al enemigo vencido suministros y contribuciones, pero no saquear al pueblo, es decir, arrancar lo suyo a las personas individuales por la fuerza (en efecto, esto sería robar porque no hizo la guerra el pueblo vencido, sino que, a través de él, la hizo el Estado bajo cuyo dominio se encontraba), sino efectuar *requisiciones* a cambio de recibos, con objeto de repartir proporcionalmente la carga impuesta al país o a la provincia durante la paz subsiguiente. 348

§ 58

El derecho *después de la guerra*, es decir, en el momento en que se firma el tratado de paz y atendiendo a sus consecuencias, consiste en que el vencedor, con objeto de llegar a un acuerdo con el vencido y lograr la paz como conclusión, pone las condiciones que suelen incluirse en los *tratados*, y no ciertamente ateniéndose a un presunto derecho que le cabría en virtud de la supuesta lesión causada por el adversario, sino obviando tal cuestión y apoyándose en su fuerza. Por tanto, el vencedor no puede exigir la restitución de los gastos de la guerra, porque entonces tendría que hacer pasar como injusta la guerra de su adversario; sino que, aunque piense en este argumento, no debe aducirlo, porque en tal caso justificaría su guerra como una guerra punitiva, cometiendo con ello un nuevo agravio. A ello hay que agregar también el canje de prisioneros (sin pedir rescate), sin fijarse en la igualdad del número.

El Estado vencido o sus súbditos no pierden por la conquista del país su libertad civil, de modo que aquél pierda en dignidad convirtiéndose en colonia y los súbditos convirtiéndose en esclavos; porque en tal caso habría sido una guerra punitiva, que es en sí misma contradictoria.— Una *colonia* o provincia es un pueblo que tiene sin duda su propia constitución, su legislación y su territorio; en ella son extranjeros los que pertenecen a otro Estado que, sin embargo, tiene sobre aquél el supremo poder *ejecutivo*. Este último se denomina *metrópoli*. El Estado filial se encuentra dominado por aquél, pero se gobierna por sí mismo (por su propio parlamento, a lo sumo, bajo la presidencia de un virrey) (*civitas hybrida*). Éste fue el caso de Atenas en su relación con diferentes islas y éste es actualmente el caso de Gran Bretaña en su relación con Irlanda.

Todavía menos pueden derivarse la *esclavitud* y su legi-
timidad del hecho de que un pueblo haya sido derrotado 349
mediante una guerra, porque para ello habría que suponer que la guerra ha sido punitiva. Y menos aún cabe aceptar una esclavitud hereditaria, que es completamente absurda porque la culpa del crimen cometido por uno no puede transmitirse hereditariamente.

En el concepto de tratado de paz se contiene ya que la *amnistía* está también unida a él.

§ 59

El *derecho a la paz* es 1) el de estar en paz cuando hay guerra en la vecindad, o derecho de *neutralidad*; 2) el de poder asegurar la continuación de la paz concertada, es decir, el derecho de *garantía*; 3) el derecho a una *asociación* mutua (una confederación) entre diversos Estados, para defenderse juntos contra todo posible ataque externo o

interno; no una liga para atacar y para el engrandecimiento interno.

§ 60

El derecho de un Estado frente a un *enemigo injusto* es ilimitado (ciertamente en cuanto a la cualidad, pero no en cuanto a la cantidad, o sea, al grado): es decir, el Estado perjudicado no puede servirse de *todos* los medios, pero sí que puede utilizar para mantener lo suyo los medios en sí lícitos, en la medida en que tenga fuerzas para ello. — Pero ¿qué es un *enemigo injusto* según los conceptos del derecho de gentes, en el que cada Estado es juez en su propia causa, como ocurre en general en el estado de naturaleza? Es aquél cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza. Éste es el caso de la violación de los pactos públicos, de la que puede pensarse que afecta a los intereses de todos los pueblos, cuya libertad se ve así amenazada y que se sienten provocados de este modo a unirse contra tal desorden y a quitarle el poder para ello; — pero *no para repartirse el país*, no para hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra —por así decirlo—, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unirse en una comunidad, sino para hacerles aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra.

Por lo demás, la expresión «un enemigo injusto en el 350
estado de naturaleza» es *pleonástica*, porque el estado de naturaleza mismo es un estado de injusticia. Un enemigo justo sería aquél con el que yo sería injusto si le opusiera

resistencia, pero éste no sería entonces tampoco mi enemigo.

§ 61

Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos, igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional*, y sólo en una *asociación* universal *de Estados* (análoga a aquélla por la que el pueblo se convierte en Estado) puede valer *perentoriamente* y convertirse en un verdadero *estado de paz*. Pero como la extensión excesiva de tal Estado de naciones por amplias regiones tiene que hacer imposible al final su gobierno y con ello también la protección de cada miembro, y como una multitud de tales corporaciones conduce de nuevo, sin embargo, a un estado de guerra, la *paz perpetua* (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados.

Podemos denominar a semejante *asociación* entre algunos *Estados* para conservar la paz el *Congreso permanente de los Estados*, al que puede asociarse cualquier vecino. Uno semejante (al menos en lo que respecta a las formalidades del derecho de gentes en el sentido de conservar la paz) tuvo lugar en la primera mitad de este siglo en la Asamblea de los Estados Generales en La Haya; allí los minis-

tros de la mayor parte de las cortes europeas, e incluso de las repúblicas más pequeñas, se quejaron de las agresiones que habían recibido unos de otros, y así se imaginaron a Europa entera como un solo Estado federal, que aceptaron —por así decirlo— como árbitro en aquellos sus conflictos públicos; en lugar de esto, el derecho de gentes ha quedado después únicamente en los libros, ha desaparecido de los gabinetes, o ha sido confiado en forma de deducciones a la oscuridad de los archivos, después de haber hecho ya uso de la fuerza.

Ahora bien, por un *congreso* entendemos aquí únicamente una confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede *disolver*, no una unión que (como la de los Estados americanos) esté fundada en una constitución política y sea, por tanto, indisoluble; — sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho público de gentes —que es menester establecer— para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara (como los salvajes), es decir, mediante la guerra. 351

EL DERECHO PÚBLICO 352

Sección tercera

El derecho cosmopolita

§ 62

Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio *jurídico*. La naturaleza los ha encerrado a todos jun-

tos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos *originariamente* tienen en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible *interacción* física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en *prestarse* a un *comercio* mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos.— Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho *cosmopolita (ius cosmopoliticum)*.

Puede parecer que los mares imposibilitan la comunicación entre los pueblos y, no obstante, son justamente, por medio de la navegación, las disposiciones naturales más favorables para su comercio, que puede ser tanto más vivo cuanto más cercanas estén las *costas* entre sí (como las del Mediterráneo); sin embargo, la frecuentación 353
de las costas, y aún más su colonización para unirlas con la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás. Pero este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones, aunque no sea éste un

derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere un contrato especial.

Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar *establecerse (accolatus)* y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esta región, aun sin su consentimiento.—

Si se instala a tal distancia del asentamiento del primero que ninguno de ellos perjudica al otro en el uso de su terreno, el derecho a ello es indudable; pero si son pueblos de pastores o de cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino sólo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunda en beneficio del mundo: sea por la cultura de los pueblos incultos (como el pretexto con el que incluso *Büsching*[18] intenta disculpar la sangrienta introducción de la religión cristiana en Alemania), sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otra parte del mundo (como en Nueva Holanda); porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello.— Pero aunque se objete contra esto que con tales escrúpulos para empezar a establecer un estado legal por la fuerza tal vez la tierra entera estaría aún en un estado sin ley, no puede esta objeción anular aquella condición jurídica, como tampoco podía hacerlo el pretexto de los revoluciona-

rios del Estado de que, cuando las constituciones son malas, corresponde también al pueblo reformarlas por la violencia y ser injusto una sola vez para establecer después la justicia con mayor seguridad y hacerla florecer.

⋆ ⋆ ⋆ 354

CONCLUSIÓN

Si alguien no puede probar que algo es, puede intentar probar que no es. Pero si no lo consigue de ninguna de ambas formas (cosa que sucede a menudo), puede todavía preguntar si le *interesa aceptar* (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito teórico o práctico, es decir, o bien para explicarse simplemente un cierto fenómeno (como por ejemplo, para el astrónomo el fenómeno de la retrogradación y la fijeza de los planetas) o bien para alcanzar un determinado fin, que puede ser a su vez *pragmático* (un simple fin técnico) o *moral*, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber.— Es evidente que aquí no se convierte en deber *aceptar (suppositio)* que el fin sea realizable, cosa que es un juicio meramente teórico y problemático en este sentido, porque no hay obligación alguna de ello (de creer algo); sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad.

Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente

(en su relación mutua) se encuentran en un estado sin
ley; — porque éste no es el modo en que cada uno debe
procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de
saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos
engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo
primero; sino que hemos de actuar con vistas a su esta-
blecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y
elaborar la constitución que nos parezca más idónea para
lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados
sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el
fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta aho-
ra todos los Estados sin excepción sus disposiciones in-
ternas. Y aunque esto último —lo que concierne al
cumplimiento de este propósito— quedara como un de- 355
seo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al
aceptar la máxima de obrar continuamente en esta direc-
ción; porque esto es un deber; pero tomar como enga-
ñosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el re-
pugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y
verse sometido, según sus principios, junto con las res-
tantes clases de animales, al mismo mecanismo de la na-
turaleza.

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; porque el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución; pero la regla de tal constitución no ha de tomarse —como una norma para otros— de la experiencia de aquellos a los que hasta ahora les ha ido mejor con ello, sino que ha de ser sacada por la razón *a priori* del ideal de una unión

jurídica entre los hombres bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (en cuanto que sólo pueden aclarar, pero no pueden probar nada) son engañosos, y necesitan[19] sin duda una metafísica, necesidad que admiten incluso involuntariamente los que se burlan de ella, cuando dicen, por ejemplo, como hacen a menudo: «la mejor constitución es aquella en que tienen el poder las leyes y no los hombres». Porque qué puede ser más sublime metafísicamente que precisamente esta idea que tiene, no obstante, según aquella su propia afirmación, la más acreditada realidad objetiva, que puede también exponerse en los casos que se presentan, y que[20] es la única que puede conducir en continua aproximación al bien político supremo, a la paz perpetua, cuando no se intenta llegar a ella y realizarla revolucionariamente, mediante un salto, es decir, destruyendo violentamente una constitución defectuosa existente hasta ahora —(porque en el ínterin se produciría un momento de destrucción de todo estado jurídico), sino reformándola paulatinamente según principios sólidos.

APÉNDICE

356

Observaciones aclaratorias a los Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho[1]

Estas observaciones vienen motivadas en muy buena medida por la recensión de este libro, aparecida en el *Diario de Göttingen*, n.º 28, de 18 de febrero de 1797; la recensión[2] está redactada con penetración y agudeza de análisis, pero también con simpatía y con «la esperanza de que aquellos principios serán provechosos para la ciencia». La utilizaré aquí como hilo conductor del análisis y también además para ampliar algo este sistema.

Ya al comienzo de la *Introducción* a la Doctrina del Derecho se encuentra mi agudo crítico con una definición. — ¿Qué es la *facultad de desear*? Es, dice el texto[3], la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones.— A esta definición se objeta: «que no conduce a[4] nada, en cuanto abstraemos de las condiciones *externas* de la consecuencia del deseo. Pero la facultad de desear es también algo para el idealista, aunque para él el mundo externo no sea nada». *Respuesta*: ¿pero no hay también un anhelo profundo y, sin embargo, consciente a la vez de su inutilidad

(por ejemplo, ¡quiera Dios que aquel hombre aún viva!), que ciertamente *carece de eficacia* pero, sin embargo, no *de consecuencias*, y que sin duda no actúa eficazmente sobre las cosas externas, pero sí en el interior del sujeto mismo (le hace sufrir)? Un deseo como *esfuerzo (nisus)* por ser *causa* por medio de sus representaciones, aunque el sujeto se percate de la insuficiencia de las últimas para el efecto pretendido, es siempre, sin embargo, causalidad, al menos en el interior del sujeto.— Lo que aquí provoca el 357
malentendido es que, puesto que la conciencia de su capacidad *en general* (en el caso mencionado) es a la vez conciencia de su *incapacidad* con respecto al mundo externo, la definición no es aplicable al idealista; y, sin embargo, que, dado que aquí se habla únicamente de la relación de una causa (la representación) con el efecto (el sentimiento) en general, la causalidad de la representación (sea externa o interna) con respecto a su objeto ha de pensarse en el concepto de facultad de desear.

1

Preparación lógica a un concepto jurídico recientemente aventurado

Si los filósofos versados en leyes quieren elevarse hasta los principios metafísicos de la doctrina del derecho o aventurarse en tales principios (sin los que toda su ciencia jurídica sería únicamente estatutaria), no pueden dejar de asegurar, con indiferencia, la integridad de su *división* de los conceptos jurídicos: porque, de lo contrario, no sería aquella ciencia un *sistema de la razón*, sino sólo un agregado recopilado.— La *tópica* de los principios tiene que estar completa en virtud de la forma del sistema, es

decir, que ha de indicarse el *lugar* para un concepto (*locus communis*), abierto a este concepto según la forma sintética de la división; después puede mostrarse también que uno u otro concepto, puesto en este lugar, sería en sí contradictorio y tendría que ser apartado de él.

Ahora bien, los jurisconsultos han cubierto hasta ahora dos lugares comunes: el del derecho *real (dinglich)* y el del derecho *personal*. Puesto que todavía quedan abiertos dos lugares a partir de la mera forma de la unión de ambos en un concepto como miembros de la división *a priori*, es decir, el de un derecho real (*dinglich*) de carácter personal, así como el de un derecho personal de carácter real (*dinglich*), es natural preguntar si se puede admitir también este nuevo concepto y si tiene que encontrarse, aunque sólo problemáticamente, en la tabla completa de la división. Lo último es indudable. Porque la división meramente lógica (que abstrae del contenido del conocimiento —del objeto) es siempre una *dicotomía*, por ejemplo, todo derecho es o bien real (*dinglich*) o no real (*nicht-dinglich*). Pero aquella división de la que aquí se habla, es 358
decir, la división metafísica, puede ser también una *tetracotomía*, porque además de los dos miembros simples de la división se añaden todavía dos relaciones, es decir, las correspondientes a las condiciones restrictivas del derecho, bajo las cuales un derecho entra en relación con el otro, relaciones cuya posibilidad requiere una investigación especial—. El concepto *de un derecho real (dinglich) de carácter personal* se elimina sin más, porque un derecho de una *cosa (Sache)* frente a una *persona* es impensable. Ahora bien, cabe preguntar si la inversa de esta relación es igualmente impensable; o si este concepto, es decir, el de un *derecho personal de carácter real (dinglich)*, no sólo no es internamente contradictorio, sino que es incluso un con-

cepto necesario (dado *a priori* en la razón), que pertenece al concepto de lo mío y lo tuyo externo y que consiste, no en *tratar* a las *personas* como cosas (*Sachen*) en todos los respectos, pero sí en poseerlas y proceder con ellas, en muchas relaciones, como con cosas (*Sachen*).

2

Justificación del concepto de un derecho personal de carácter real (dinglich)

La definición del derecho personal de carácter real (*dinglich*) es, pues, en resumidas cuentas, la siguiente: «es el derecho del hombre de tener una *persona* exterior a él como *lo suyo*»[*]. Digo intencionadamente «una persona», porque muy bien se podría tener como lo suyo a otro *hombre*, que ha perdido su personalidad por un crimen (convirtiéndose en esclavo); pero aquí no hablamos de este derecho real (*Sachenrecht*). Debemos ahora investigar si aquel concepto, «como fenómeno nuevo en el cielo jurídico», es una *stella mirabilis* (una estrella que crece hasta convertirse en una de primera magnitud, antes nunca 359
vista, pero que paulatinamente desaparece de nuevo, volviendo tal vez a aparecer alguna vez) o simplemente una *estrella fugaz*.

3

Ejemplos

Tener algo exterior como lo suyo significa poseerlo jurídicamente; pero la posesión es la condición de posibilidad del uso. Si esta condición se piensa únicamente

como física, entonces la posesión se llama *tenencia*.— Ahora bien, la tenencia legítima no basta para hacer pasar por mío el objeto o para hacerlo tal; pero si yo, por la razón que sea, estoy autorizado para reivindicar la tenencia de un objeto que se me ha escapado o se ha sustraído a mi poder, este concepto jurídico es un signo (como el efecto de la causa) de que me considero autorizado a retenerlo como *lo mío*, pero también a comportarme con él como si lo poseyera de un modo *inteligible* y a usarlo como tal.

Ciertamente, «lo suyo» no significa aquí «lo suyo» como propiedad de la persona de otro (porque un hombre ni siquiera puede ser propietario de sí mismo, mucho menos de otra persona), sino sólo lo suyo como usufructo (*ius utendi, fruendi*), consistente en hacer uso inmediatamente de esta persona, como de una cosa, como medio para mi fin, sin detrimento de su personalidad.

Pero este fin, como condición de la legitimidad del uso, tiene que ser moralmente necesario. Ni el varón puede desear a la mujer para *gozar* de ella como de una cosa, es decir, para sentir un placer inmediato en la comunidad puramente animal con ella, ni la mujer puede entregarse a él con tal fin, sin que ambas partes renuncien a su personalidad (cohabitación carnal o bestial), es decir, sin la condición del *matrimonio* que, en cuanto entrega recíproca de la propia persona a la posesión de otra, ha de concertarse *previamente*: para no deshumanizarse por el uso corporal que una parte hace de la otra.

Sin esta condición, el goce carnal es siempre, según su principio (aunque no siempre según el efecto), *caníbal*. Sea con la boca y los dientes, sea que la parte femenina se *consuma* por embarazo y por un parto mortal que tal vez
pueda resultar de ello, la parte masculina, sin embargo, 360

por el agotamiento que procede de las reiteradas exigencias de la mujer a la facultad sexual del varón, sólo hay diferencia en la manera de gozar y cada parte es realmente para la otra, en este uso recíproco de los órganos sexuales, una cosa *consumible (res fungibilis)*; convertirse en ella mediante *contrato* constituiría un contrato contrario a la ley (*pactum turpe*).

Asimismo el varón no puede engendrar ningún hijo con la mujer como *obra* común suya (*res artificialis*), sin que ambas partes contraigan con él y entre sí la *obligación* de mantenerlo; lo cual significa también sin duda adquirir un hombre *como* una cosa, pero sólo en cuanto a la forma (conforme a un derecho personal de carácter real (*dinglich*)). Los padres[*] tienen un derecho frente a cualquiera que posea al niño que ha sido sustraído a su poder *(ius in re), y a* la vez un derecho de obligar al niño a las prestaciones y al cumplimiento de sus órdenes que no sean contrarias a una posible libertad legal (*ius ad rem*): por tanto, tienen también con respecto a él un derecho personal.

Por último, si al alcanzar la mayoría de edad cesa el deber de los padres de mantener a sus hijos, aquéllos todavía tienen derecho a servirse de ellos para mantener el régimen doméstico, como componentes de la casa sometidos a sus órdenes hasta la emancipación, que es un deber de los padres para con los hijos, que se deriva de la limitación natural del derecho de los primeros. Hasta entonces son ciertamente componentes de la casa y forman parte de la *familia*, pero a partir de ahora forman parte de la *servidumbre (famulatus)* de la misma y, por tanto, no pueden agregarse a lo suyo del dueño de la casa (como sus domésticos) más que por contrato.— Asimismo criados *de fuera de la familia* pueden convertirse en lo suyo del

dueño de la casa según un derecho personal de carácter real (*dinglich*) y ser adquiridos por contrato como siervos (*famulatus domesticus*). Tal contrato no es el de simple *arrendamiento salarial (locatio conductio operae)*, sino la entrega de la propia persona para formar parte de las posesiones del dueño de la casa, un *arrendamiento personal (locatio conductio personae)* que difiere de aquel arrendamiento en que el siervo se presta a *todo lo permitido* que afecte al bien de la casa y no se le encomienda un trabajo reservado y 361
específicamente determinado; en lugar de esto, el que ha sido contratado para un trabajo determinado (artesano o jornalero) no se entrega a sí mismo a lo suyo de otro y no es tampoco, por tanto, un componente de la casa.— El dueño de la casa no puede *apoderarse (via facti)* de este último como de una cosa, porque no forma parte de la posesión jurídica de aquel que le obliga a ciertas prestaciones, aunque fuera también un inquilino de la casa (*inquilinus*), sino que el dueño de la casa tiene que exigir la prestación de lo prometido, según el derecho personal, prestación que está a su disposición por medios legales (*via iuris*).— Hasta aquí la aclaración y defensa de un título jurídico extraño, que ha de añadirse a la doctrina natural de la ley y que, sin embargo, siempre se ha usado tácitamente.

4

Sobre la confusión del derecho real (dinglich) con el personal

También se me ha reprochado, como heterodoxia en el derecho natural privado, la proposición: *la venta rompe el arriendo* (*Doctrina del Derecho* § 31, p. 129)[5].

A primera vista parece ciertamente oponerse a todos los derechos procedentes de un contrato que alguien pueda rescindir el arriendo de su casa al arrendatario antes de que expire el tiempo de arrendamiento convenido y que, por tanto, pueda romper —al parecer— la promesa que le hizo, siempre que lo haga en el tiempo usual para la mudanza, en el plazo legal-civil que se acostumbra para ello.— Pero si puede probarse que el arrendatario, al hacer su contrato de arriendo, sabía o debía saber que la promesa que el *arrendador* le hacía como propietario estaba ligada naturalmente (sin que debiera consignarse expresamente en el contrato), por tanto, tácitamente, a la condición de que *éste no vendiera su casa en ese tiempo* (o no tuviera que entregarla a sus acreedores al sufrir una quiebra), entonces el arrendador no ha roto su promesa, condicionada ya en sí según la razón, y el arrendatario no ha visto menoscabado su derecho por el hecho de que se le haya rescindido el arriendo antes del plazo.

En efecto, el derecho de este último, procedente del 362
contrato de arriendo, es un derecho *personal* a aquello que una determinada persona tiene que prestar a otra (*ius ad rem*); pero no un derecho *real (dinglich)* frente a todo poseedor de la cosa (*ius in re*)[6].

Ahora bien, el arrendatario podía muy bien asegurarse en su *contrato de arriendo* y procurarse un derecho real (*dinglich*) a la casa: es decir, podía *inscribir* (registrar) el contrato sólo sobre la casa del arrendador, como quedando ligado a la propiedad; en tal caso, no podría ser excluido del arriendo antes del plazo convenido por ninguna rescisión del propietario, ni siquiera por su muerte (la natural o también la civil, la bancarrota). Si no lo hizo, tal vez porque quería estar libre para arrendar ulte-

riormente en mejores condiciones, o porque el propietario no quería gravar su casa con tal *onus*, se puede inferir de ahí que cada uno de ellos, en lo que respecta al tiempo de rescisión (exceptuando el plazo determinado civilmente para ella), era consciente de haber sellado un contrato, tácitamente condicionado, de disolverlo de nuevo según convenga. El derecho de romper el arriendo por la venta queda también confirmado por ciertas consecuencias jurídicas de un tal contrato *nudo* de arriendo; en efecto, no se exige a los herederos del arrendatario la obligación de continuar con el arrendamiento, cuando éste ha muerto, ya que la obligación lo es sólo hacia una determinada persona y termina con la muerte de ésta (en lo cual, sin embargo, hay que tener siempre en cuenta el plazo legal de rescisión). Tampoco el derecho del arrendatario como tal puede pasar a sus herederos sin un contrato especial; ni tiene derecho a *subarrendar* en vida de ambas partes sin un acuerdo expreso.

5

Apéndice al examen de los conceptos del derecho penal

La mera idea de una constitución civil entre los *hombres* conlleva ya el concepto de una justicia penal, que incumbe al poder supremo. Se trata únicamente de saber si el tipo de penas es indiferente al legislador, siempre que sirvan como medio para extirpar el crimen (en cuanto violación de la seguridad del Estado en la posesión de lo suyo de cada uno), o si también se ha de tener en cuenta
el respeto a la humanidad en la persona del malhechor 363
(es decir, el respeto a la especie), y ciertamente por meras

razones jurídicas, teniendo en cuenta que considero al *ius talionis*, por su forma, como la única idea determinante *a priori*, como principio del derecho penal (no extrayéndola de la experiencia de cuáles serían los medios más eficaces para este propósito)[*].— Pero ¿qué hacer con los castigos por delitos[7] que no permiten *réplica* alguna, porque o bien tales castigos son imposibles en sí mismos o incluso constituyen un crimen punible contra la humanidad en general, como por ejemplo, el de la violación, igual que el de la pederastia o la bestialidad? Los dos primeros deberían castigarse con la castración (como la de los eunucos blancos o los negros en el serrallo), el último, con la expulsión para siempre de la sociedad civil, porque el delincuente se ha hecho a sí mismo indigno de la sociedad humana.— *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem*.— Los mencionados delitos se llaman contranaturales porque se cometen contra la humanidad misma.— Imponer *arbitrariamente* castigos por estos delitos es contrario literalmente al concepto de una *justicia penal*. Ahora bien, el delincuente no puede quejarse de que se comete con él una injusticia cuando atrae sobre sí mismo su mala acción y le sucede lo que ha hecho a otros, no según la letra, pero sí según el espíritu de la ley penal.

6

El derecho de usucapión

«El derecho de *usucapión (Usucapio)* debe ser fundamentado por el derecho natural, según lo dicho en las pp. 131 y ss.[8] Porque si no aceptáramos que por la pose- 364
sión de buena fe se fundamenta una *adquisición ideal*, como aquí se le llama, ninguna adquisición estaría garanti-

zada perentoriamente. (Pero el Sr. Kant supone incluso en el estado de naturaleza una adquisición únicamente provisional y por eso insiste en la necesidad jurídica de la constitución civil.— Pero yo me afirmo como poseedor de buena fe sólo frente al que no puede probar que era *poseedor de buena fe* de la misma cosa antes que yo y que no ha dejado de serlo voluntariamente)».— La cuestión no es ésta, sino si yo puedo *afirmar* también que soy el propietario, aunque se presentara un pretendiente como verdadero propietario *anterior* de la cosa, siendo *absolutamente* imposible, sin embargo, averiguar su existencia como poseedor y su estado de posesión como propietario; esto último ocurre cuando no ha dado por sí mismo ningún signo públicamente válido de su posesión ininterrumpida (sea por su propia culpa o también sin ella), por ejemplo la inscripción en los registros o el incontrovertible derecho a voto como propietario en las asambleas civiles.

En efecto, la cuestión es la siguiente: ¿quién debe probar su adquisición legítima? Esta obligación (*onus probandi*) no puede imponerse al poseedor, porque está en posesión de ella hasta donde alcanza su historia constatada. El presunto propietario anterior de la cosa está separado totalmente —según principios jurídicos— de la serie de poseedores consecutivos por un intervalo de tiempo durante el cual no dio ningún signo civilmente válido de su propiedad. Esta omisión de cualquier acto público de posesión le convierte en un pretendiente sin título. (Por el contrario, se dice aquí, como en teología: *conservado est continua creado*.) Si se presentara un pretendiente hasta ahora desconocido, aunque provisto de documentos descubiertos posteriormente, cabría ciertamente dudar de nuevo con respecto a él si no podría aparecer algún día

un pretendiente todavía más antiguo y fundamentar sus pretensiones en una posesión anterior.— Poco importa aquí la *cantidad de tiempo* de posesión para *adquirir* por ñn la cosa *por usucapión (acquirere per usucapionem)*. Porque es absurdo suponer que algo injusto se convierta poco a poco en un derecho por el hecho de que haya durado mucho tiempo. El *uso* (por prolongado que sea) presupone el derecho a la cosa: es un gran error suponer que éste 365
deba fundarse en aquél. Por tanto, la *usucapión (usucapio)* como *adquisición* por el uso prolongado de una cosa es un concepto en sí mismo contradictorio. La *prescripción* de los derechos (*Ansprüche*), como *modo de conservación (conservatio possessionis meae per praescriptionem)*, no lo es menos; sin embargo, es un concepto distinto del anterior en lo que se refiere al argumento en que se basa la apropiación. Ciertamente, es un fundamento negativo, es decir, considerar el *no-uso* en absoluto de su derecho, ni siquiera el necesario para manifestarse como poseedor, como una *renuncia* a la cosa (*derelictio*[9]), lo cual es un acto jurídico, es decir, el uso de su derecho frente a otro para adquirir un objeto del mismo excluyéndole de su derecho *(Ansprüch) (per praescriptionem)*, lo cual entraña una contradicción.

Por tanto, yo adquiero sin aducir prueba alguna y sin ningún acto jurídico: no necesito probar, sino que adquiero por ley (*lege*); ¿y qué, entonces? Verme libre públicamente de reclamaciones (*Ansprüche*), es decir, la *garantía legal de mi posesión*, por el hecho de que no debo aducir prueba alguna y me fundo en una posesión ininterrumpida. Pero el hecho de que en el estado de naturaleza toda *adquisición* sea solamente provisional no influye en la cuestión de la seguridad de la *posesión* de lo adquirido, que tiene que preceder a aquélla.

7

La herencia

En lo que respecta al derecho de herencia, en esta ocasión ha abandonado al señor recensor su perspicacia para encontrar el nervio de la prueba de mi afirmación.— Yo no digo en la p. 135[10] que todo hombre acepte necesariamente toda *cosa* que se le *ofrece*, cuando sólo puede ganar y no puede perder nada al aceptar (porque tales cosas no existen en absoluto), sino que cada uno acepta siempre efectivamente *el derecho de la oferta* en el mismo momento, inevitable y tácitamente, pero al mismo tiempo, sin embargo, de forma válida: cuando la naturaleza de la cosa implica que la retractación sea absolutamente imposible, es decir, en el momento de la muerte; porque entonces el que promete no puede retractarse y el promisario, sin tener que hacer ningún acto jurídico, es en el mismo instante aceptante, no de la herencia prometida, 366
sino del derecho de aceptarla o rehusarla. En este momento, al abrir el testamento, ve que es más rico de lo que era, aun antes de la aceptación de la herencia; porque ha adquirido en exclusiva la *facultad de aceptar*, que es ya una situación de riqueza.— Que aquí se presupone un estado civil para hacer de algo lo *suyo* de *otro* cuando ya no se existe, este tránsito de posesión de manos muertas no cambia nada con respecto a la posibilidad de la adquisición según principios universales del derecho natural, aunque una constitución civil tenga que ponerse como fundamento para la aplicación de tales principios a los casos que se presenten.— En efecto, una cosa cuya aceptación o rechazo queda, sin condiciones, a mi libre elección, se llama *res iacens*. Si el propietario de una cosa

me ofrece gratis algo (promete que será mío), por ejemplo, un mueble de la casa que estoy a punto de desalojar, mientras no se retracte (lo cual si se muere es imposible) tengo en exclusiva el derecho de aceptar lo ofrecido (*ius in re iacente*), es decir, que sólo yo puedo aceptarlo o rechazarlo a discreción, y este derecho de elegir en exclusiva no lo adquiero por un acto jurídico especial al declarar que quiero tener este derecho, sino sin tal acto (*lege*). — Yo puedo, por tanto, declarar que quiero que *la cosa no me pertenezca* (porque la aceptación podría llegar a acarrearme disgustos con otros), pero no puedo querer tener en exclusiva la elección de *si me ha de pertenecer o no*; porque este derecho (de aceptar o rehusar) lo tengo inmediatamente gracias a la oferta, sin declarar mi aceptación; porque si pudiera rehusar tener incluso la opción, elegiría no elegir, lo cual es una contradicción. Este derecho de elección lo recibo, pues, en el momento en que muere el testador, por cuyo testamento (*institutio haeredis*) no adquiero ciertamente todavía nada de su haber y bienes, pero sí la posesión *meramente jurídica* (inteligible) de este haber o de una parte del mismo, a cuya aceptación puedo renunciar en beneficio de otros; por consiguiente, la posesión no se interrumpe ni un momento, sino que la sucesión, como una serie continua, pasa del moribundo al heredero instituido al aceptar éste, y de este modo queda afianzada contra toda duda la proposición: *testamenta sunt iuris naturae*.

8 367

Derechos del Estado relativos a las fundaciones perpetuas para sus súbditos

Una *fundación (sanctio testamentaria beneficii perpetui)* es una entidad libre y benéfica, sancionada por el Estado, instituida para beneficiar a determinados miembros del mismo que se suceden hasta su completa extinción.— Se llama *perpetua* cuando la disposición de mantenerla está unida a la constitución del Estado mismo (porque el Estado ha de considerarse como perpetuo); pero su función benéfica se dirige o bien al *pueblo* en general o a una parte de éste, unida según determinados principios especiales, a una *categoría social* o a una *familia* y a la posteridad de sus descendientes a perpetuidad. Un ejemplo del primer caso son los *hospitales*; del segundo, las *iglesias*; del tercero, las *órdenes* (religiosas y seculares); del cuarto, los *mayorazgos*.

De estas corporaciones y de su *derecho* de sucesión se dice entonces que no pueden abolirse, porque se ha convertido por *testamento* en propiedad del heredero instituido, y abolir tal constitución (*corpus mysticum*) equivale a quitarle a alguien lo suyo.

A

El establecimiento benéfico para pobres, inválidos y enfermos, fundado a costa del Estado (fundaciones y hospitales), no puede ser abolido indudablemente. Pero si debe tener preferencia el sentido de la voluntad del testador, y no la letra, pueden muy bien producirse circunstancias que aconsejen eliminar tal fundación, al menos en cuanto a su forma.— Así, se ha descubierto que el pobre y el enfermo (salvo el enfermo de un hospital de dementes) reciben un cuidado mejor y más barato si se les ayuda entregándoles una determinada suma de dinero

(proporcionada a las necesidades de la época), con la que pueden alquilar una habitación donde quieran, con sus parientes o sus conocidos, que si se disponen establecimientos para ello —como en el hospital de *Greenwich*—, provistos de un personal costoso, espléndidos, pero que, sin embargo, limitan en gran medida la libertad.— No se puede decir en tal caso que el Estado quite lo suyo al pueblo, legitimado para disfrutar de esta fundación, sino que más bien le favorece al elegir los medios más prudentes para su conservación.

B 368

El clero que no se reproduce carnalmente (el católico) posee, con la protección del Estado, terrenos y súbditos ligados a ellos, que pertenecen a un Estado espiritual (llamado Iglesia), al que los laicos se han entregado en propiedad, por testamento, para salvar sus almas; y de este modo el clero, como categoría social especial, tiene una posesión que puede legarse legalmente de una época a otra y que está suficientemente documentada por bulas papales.— ¿Es, pues, admisible que esta relación de los clérigos[11] con los laicos pueda ser arrebatada directamente a los primeros por el poder supremo del Estado secular, y no equivaldría esto a quitar a alguien lo suyo por la fuerza, como intentan los descreídos de la república francesa?

La cuestión es aquí si la Iglesia puede pertenecer al Estado como lo suyo o el Estado a la Iglesia; porque dos poderes supremos no pueden estar recíprocamente subordinados sin contradicción.— Es de suyo *claro* que sólo la *primera constitución (politico-hierarchica)* puede subsis-

tir en sí; porque toda constitución civil es de *este* mundo, ya que es un poder terrenal (de los hombres), que se puede documentar junto con sus consecuencias en la experiencia. Los creyentes, cuyo *reino* está en el cielo y en el *otro mundo*, en la medida en que se les concede una constitución que se refiere a éste (*hierarchico-politica*), tienen que someterse a los sufrimientos temporales bajo el poder supremo de los hombres de este mundo.— Por tanto, sólo la primera constitución es admisible.

Ningún poder civil del Estado puede imponer ni quitar al pueblo la religión (en el fenómeno), como fe en los dogmas de la Iglesia y en el poder de los sacerdotes, como aristócratas de tal constitución, ni cuando es monárquica (papal), ni tampoco puede excluirse al ciudadano de la administración pública y de los beneficios que de ello se siguen por el hecho de que su religión sea diferente a la de la corte (como se hace en Gran Bretaña con la nación irlandesa).

Pues bien, si ciertas almas piadosas y creyentes, para participar de la gracia que la Iglesia promete dispensar a los creyentes aun después de la muerte, mediante oraciones, indulgencias y expiaciones, por las que los ministros encargados por ella a tal efecto (los clérigos) les prometen como ventaja el premio en el otro mundo[12], hacen una fundación a perpetuidad, por la que ciertas tierras suyas deben convertirse tras su muerte en propiedad de 369
la Iglesia, y si el Estado se obliga a la Iglesia con respecto a esta o a aquella *parte* o con respecto al *todo*, semejante fundación, presuntamente perpetua, no está en modo alguno fundada para siempre, sino que el Estado puede deshacerse cuando quiera de este lastre que la Iglesia le ha impuesto.— Porque la Iglesia misma es una institución fundada únicamente sobre la fe y cuando desaparece

por la ilustración del pueblo el engaño con respecto a esta opinión, entonces también cesa el temible poder del clero fundado sobre él, y el Estado se incauta con pleno derecho de la propiedad atribuida a la Iglesia; es decir, del terreno donado a ella por medio de legados; aunque los usufructuarios del feudo de la institución existente hasta ese momento puedan exigir con derecho que se les indemnice por el resto de su vida.

Ni siquiera las fundaciones a perpetuidad para los pobres o las entidades escolares, tan pronto como tienen un cierto carácter proyectado por el fundador según sus ideas, pueden fundarse a perpetuidad y gravar por ello el suelo; sino que el Estado ha de tener libertad para adaptarlas a las necesidades de la época.— No debe sorprender a nadie que sea difícil poner en práctica esta idea en todas partes (por ejemplo, los estudiantes pobres han de suplir la insuficiencia de los fondos escolares mendigando con cantos); porque quien hace una fundación con buen corazón pero a la vez con cierta ambición, no quiere que otro la reforme según su idea de las cosas, sino inmortalizarse en ella. Ahora bien, esto no cambia la índole de la cosa misma ni el derecho del Estado, incluso su deber, de reformar cualquier fundación cuando se opone a su conservación y progreso; por tanto, nunca puede considerarse como fundada a perpetuidad.

C

La nobleza de un país que no se encuentra bajo una constitución aristocrática, sino monárquica, puede ser una institución permitida para una determinada época y necesaria según las circunstancias; pero no puede afir-

marse en modo alguno que esta categoría social pueda fundarse a perpetuidad y que un soberano no esté facul- 370 tado para suprimir totalmente este privilegio de rango o, si lo hace, que se pueda decir que quita al súbdito (noble) lo *suyo*, lo que le corresponde por herencia. La nobleza es una corporación temporal, autorizada por el Estado, que ha de acomodarse según las circunstancias y que no puede perjudicar al derecho universal de los hombres, que tanto tiempo estuvo suspendido.— Porque el rango del noble en el Estado no sólo depende de la constitución misma, sino que es sólo un accidente de ella, que únicamente puede existir en él por inherencia (un noble sólo puede concebirse como tal en el Estado, no en el estado de naturaleza). Por tanto, si el Estado modifica su constitución, aquel que pierde con ello su título y su privilegio no puede decir que se le ha quitado lo suyo, porque sólo podía llamarlo suyo con la condición de que permaneciera esta forma del Estado, pero el Estado tiene derecho a cambiarla (por ejemplo, transformarla en república).— Las órdenes y el privilegio de llevar ciertos signos de ellas no confieren, por tanto, ningún derecho *perpetuo* a esta posesión.

D

Por último, en lo que respecta a la *fundación de los mayorazgos*, dado que un terrateniente dispone, por institución de heredero, que en la serie de los sucesivos herederos el más próximo de la familia sea el propietario (por analogía con la constitución monárquico-hereditaria de un Estado, donde es *soberano*), semejante fundación puede suprimirse en cualquier momento, no sólo con el

consentimiento de todos los agnados, y no puede durar continuamente a perpetuidad —como si el derecho de herencia se ligara al suelo—, ni puede decirse que el hecho de suprimirla constituya una violación de la fundación y de la voluntad del propietario originario de la misma, del fundador; sino que el Estado tiene también aquí el derecho, incluso el deber, entre las causas que se presentan paulatinamente de su propia reforma, de no permitir que se propague un sistema federativo semejante de sus súbditos, que procederían como virreyes (por analogía con los dinastas y los sátrapas), cuando se ha extinguido.

Conclusión

Por último, el señor recensor ha apuntado todavía lo siguiente, respecto de las ideas presentadas bajo la rúbrica de *derecho público*, sobre las que —como dice— no
puede manifestar su opinión, debido al espacio: «Ningún 371
filósofo, por lo que sé, ha reconocido la más paradójica de todas las proposiciones paradójicas, es decir, que la simple *idea* de soberanía deba obligarme a obedecer como a mi señor al que se constituye como mi señor, sin preguntar quién le ha dado derecho a darme órdenes. ¿Es lo mismo tener que aceptar una soberanía y un soberano, y tener *a priori* por señor a éste o aquél, cuya existencia no está dada *a priori*?»— Pues bien, supuesta con esto la *paradoja*, espero que, considerada más de cerca, no tenga que ser al menos tachada de *heterodoxia*; antes bien, que el recensor profundo y perspicaz, que censura con modestia (que, a pesar de este supuesto tropiezo, «considera estos principios metafísicos de la doctrina del derecho en

su conjunto como ganancia para la ciencia»), no tenga que arrepentirse de haberlos defendido contra las descalificaciones superficiales y obstinadas de otros, al menos, como un intento que no es indigno de un segundo análisis.

Que se ha de obedecer a aquél que se encuentra en posesión del poder supremo de mandar y legislar sobre el pueblo, y ciertamente de un modo tan incondicionado jurídicamente que es ya punible el solo hecho *de investigar* públicamente el título de esta su adquisición, por tanto de ponerlo en duda para oponerse a él por una eventual falta del mismo; que es un imperativo categórico: *obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros* (en todo lo que no se oponga a lo moral interno), es la proposición escandalosa que se pone en tela de juicio.— Pero no sólo parece escandalizar a la razón del recensor este principio que toma por base un *factum* (la toma del poder) como condición para el derecho, sino incluso que *la simple idea* de la soberanía sobre el pueblo me obligue a mí, que pertenezco a él, a obedecer al presunto derecho sin previa investigación (*Doctrina del Derecho* § 49).

Todo *factum* (hecho) es objeto en el *fenómeno* (de los sentidos); en cambio, aquello que sólo puede ser representado por razón pura, que ha de contarse entre las *ideas*, para las que no puede darse de modo adecuado ningún objeto en la experiencia, como es el caso de una *constitución jurídica* perfecta entre los hombres, es la cosa en sí misma.

Por tanto, cuando un pueblo existe, unido por leyes bajo una autoridad, está dado como objeto de la experiencia conforme a la idea de su unidad *en general* bajo 372
una voluntad suprema poderosa; pero ciertamente sólo en el fenómeno; es decir, que existe una constitución ju-

rídica en el sentido general de la palabra; y aunque pueda adolecer de grandes defectos y graves errores y precise poco a poco importantes mejoras, sin embargo, oponerse a ella no está permitido en modo alguno y es punible: porque si el pueblo se considerara legitimado para oponerse violentamente a esta constitución, aunque todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia en el lugar de la legislación que prescribe de modo supremo todos los derechos; lo cual daría como resultado una voluntad suprema que se destruye a sí misma.

La *idea* de una constitución civil en general, que es a la vez para cada pueblo un mandato absoluto de la razón práctica, que juzga según conceptos jurídicos, es *sagrada* e irresistible; y aun cuando la organización del Estado fuera deficiente por sí misma, sin embargo, ningún poder subalterno en el Estado puede oponer resistencia activa al soberano legislador del mismo, sino que los defectos de que adolece tienen que ser suprimidos paulatinamente por reformas que él hace por sí mismo; porque, en caso contrario, contando con una máxima opuesta por parte del súbdito (la de proceder arbitrariamente), incluso una buena constitución sólo puede aprobarse por ciego azar.— El mandato «obedeced a la autoridad, que tiene poder sobre vosotros» no medita sobre cómo la autoridad ha llegado a ese poder (para destruirlo en caso necesario); porque la que ya existe, bajo la cual vivís, está ya en posesión de la legislación, sobre la que podéis sin duda razonar públicamente, pero no erigiros a vosotros mismos en legisladores contrarios.

La sumisión incondicionada de la voluntad del pueblo (que en sí está desunida, por tanto, sin ley) a una voluntad *soberana* (que une a todos mediante una ley) es un *ac-*

to, que sólo puede empezar por la toma del poder supremo y que funda así por primera vez un *derecho* público. Permitir todavía una resistencia contra esta plenitud de poder (resistencia que limitaría aquel poder supremo) es contradecirse a sí mismo; porque entonces aquél (al que es lícito oponer resistencia) no sería el poder legal supremo, que determina primero lo que debe ser o no públicamente justo —y este principio descansa ya *a priori* en la *idea* de una constitución civil en general, es decir, en un concepto de la razón práctica, del que ciertamente no puede ponerse *adecuadamente* ningún ejemplo en la experiencia, pero al que, como norma, ninguna experiencia debe tampoco contradecir.

LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

ESCRITA POR

IMMANUEL KANT

SEGUNDA PARTE

PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DE LA VIRTUD

PRÓLOGO 375

Si sobre algún objeto hay una *filosofía* (un sistema de conocimientos racionales por conceptos), entonces tiene que haber también para esa filosofía un sistema de conceptos racionales puros, independientes de toda condición de la intuición, es decir, una *metafísica*.— Se trata de saber ahora si para toda filosofía *práctica*, en tanto que doctrina de los deberes, por tanto también para la *doctrina de la virtud* (ética), hacen falta unos *principios metafísicos* para poder establecerla como una verdadera ciencia (sistemáticamente), y no simplemente como un agregado de doctrinas examinadas por separado (fragmentariamente). — Nadie dudará de esta necesidad en el caso de la doctrina pura del derecho, porque ésta concierne sólo a lo *formal* del arbitrio, que debe ser limitado en la relación externa, según leyes de la libertad, prescindiendo de todo *fin* (como materia del mismo). La doctrina de los deberes es aquí, por tanto, una mera *doctrina del saber (doctrina scientiae)*[*].

Ahora bien, remontarse hasta los *principios metafísicos* 376
para convertir en móvil el concepto de deber, purificado de todo lo empírico (de todo sentimiento), parece oponerse a la idea misma de esta filosofía (de la doctrina de la virtud). Porque ¿qué idea podemos forjarnos de una fuerza y un vigor hercúleo para superar las inclinaciones que engendran vicios, si la virtud ha de tomar sus armas del arsenal de la metafísica, que es un asunto especulati-

vo, en el que sólo pocos hombres saben manejarse? Por ello todas las doctrinas de la virtud hacen el ridículo en las aulas, desde los púlpitos y en libros populares cuando se adornan con citas metafísicas.— Sin embargo, no por eso es inútil, ni mucho menos ridículo, rastrear en una metafísica los primeros principios de la doctrina de la virtud; porque alguien tiene que llegar, como filósofo, hasta los primeros principios de este concepto del deber: ya que, en caso contrario, no habríamos de esperar ni seguridad ni pureza para la doctrina de la virtud en general. Confiar en este caso en un cierto *sentimiento*, llamado *moral* por el efecto que de él se espera, puede muy bien bastar al maestro popular, al exigir considerar, como piedra de toque de si algo es o no un deber de virtud, la siguiente cuestión: «si cada uno en cada caso hiciera de tu máxima una ley universal, ¿podría concordar tal máxima consigo misma?» Pero si fuera únicamente el sentimiento el que nos presentara como deber tomar como piedra de toque esta proposición, éste no estaría entonces dictado por la razón, sino sólo aceptado como tal instintivamente y, por tanto, ciegamente.

Ahora bien, ningún principio moral se funda realmente en algún *sentimiento*, como se cree, sino que[1] no es en verdad más que *metafísica* oscuramente pensada, que reside en la disposición racional de todo hombre, como percibe fácilmente el maestro que intenta catequizar *socráticamente* a su discípulo sobre el imperativo del deber y sobre su aplicación al enjuiciamiento moral de sus acciones.— La *exposición* del mismo (la técnica) no debe ser siempre metafísica ni el lenguaje escolástico, a menos que quiera convertir al discípulo en filósofo. Pero el *pensamiento* ha de remontarse a los elementos de la metafísica, sin los que no cabe esperar en la doctrina de la virtud

ninguna seguridad y pureza, ni siquiera fuerza impulsora.

Si renunciamos a este principio y para determinar los deberes partimos del *sentimiento* patológico o puramente estético, o también del moral (de lo práctico-subjetivo en vez de partir de lo objetivo), es decir, si partimos de la materia de la voluntad, del *fin*, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la *ley*, entonces efectivamente no hay 377
lugar para *principios metafísicos* de la doctrina de la virtud —porque el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoca—. Pero en tal caso la doctrina de la virtud se pervierte también en su fuente, sea en las escuelas, en las aulas, etc. Porque no es indiferente por qué móviles, como medios, nos dirigimos a un buen fin (el cumplimiento de todos los deberes)—. Así pues, por mucho que la *metafísica* pueda repugnar a los presuntos maestros de la sabiduría, que juzgan desfavorablemente la doctrina de los deberes, como oráculos o también como *genios*, es un deber ineludible para los que se constituyen en tales remontarse en la doctrina de la virtud hasta sus principios y sentarse primero en sus bancos para seguir sus enseñanzas.

⋆ ⋆ ⋆

Es razonable extrañarse aquí, después de todas las aclaraciones del principio del deber, por cuanto se deriva de la razón pura, de que todavía sea posible remitirlo de nuevo a la *doctrina de la felicidad*; ciertamente de tal modo que últimamente se ha pensado en una cierta felicidad *moral*, que no se basa en causas empíricas, lo cual es un absurdo, contradictorio en sí mismo.— Verdaderamente, el hombre pensante, cuando ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido un deber a menudo penoso, se encuentra en un estado de tranqui-

lidad de ánimo y de contento, al que muy bien se puede llamar felicidad, y en el cual la virtud es su propia recompensa.— Ahora bien, el *eudemonista* dice que esa alegría, esa felicidad, es el auténtico principio motor por el que actúa virtuosamente. No es el concepto del deber quien determina *inmediatamente* su voluntad, sino que sólo es determinado a cumplir su deber *por medio* de la perspectiva de la felicidad.— Ahora bien, está claro que, puesto que sólo puede esperar esta recompensa de la virtud de la conciencia del deber cumplido, esta última tiene que preceder; es decir, tiene que verse obligado a cumplir su deber antes de pensar —y sin pensar— en que la felicidad será la consecuencia de haber observado el deber. Por tanto, con su *etiología* cae en un *círculo*. Esto es, sólo puede esperar *ser feliz* (o interiormente dichoso) si es consciente de que ha observado su deber, pero sólo puede ser movido a observarlo si prevé que será feliz de este modo.— Pero en estas sutilezas hay también una 378
contradicción. Porque, por una parte, debe cumplir su deber sin preguntar primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, por un motivo *moral*; pero, por otra parte, sólo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que le reportará, por tanto, atendiendo a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior.

En otro lugar (en el *Berlinische Monatsschrift*)[2] creo haber reducido a la expresión más sencilla la diferencia entre el *placer patológico* y el *moral*. El placer *que* ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquél *al que* ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el *orden moral*.— Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se

erige como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral.

La causa de estos errores no es sino la siguiente. El imperativo categórico, del que proceden dictatorialmente estas leyes, no les entra en la cabeza a aquéllos que están acostumbrados simplemente a explicaciones fisiológicas, a pesar de que, sin embargo, se sienten irresistiblemente impelidos por él. Pero el disgusto[3] de no poder *explicarse* lo que sobrepasa totalmente aquel círculo (la *libertad* del arbitrio), por conmovedor que sea precisamente este privilegio del hombre de ser capaz de tal *idea*[4], se convierte, en virtud de las orgullosas pretensiones de la razón especulativa, que siente de ordinario con tanta fuerza su capacidad en otros campos, en un llamamiento universal —por así decirlo—, que incita a los aliados de la omnipotencia de la razón teórica a oponer resistencia a aquella idea, y de este modo a combatir aquel concepto moral de libertad, ahora y quizá todavía por largo tiempo, aunque al final, sin embargo, inútilmente, y a hacerla sospechosa en la medida de lo posible[5].

INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DE LA VIRTUD 379

El término *ética* significaba antaño *doctrina de las costumbres (philosophia moralis)* en general, que también se llamaba *doctrina de los deberes*. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (para ella se ha creído adecuado en Alemania el nombre de *Tugendlehre* (doctrina de la virtud)), de modo que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la *doctrina del derecho (ius)*, que es adecuada para las leyes externas, y de la *doctrina de la virtud (ethica)*, que no es adecuada para ellas. Démoslo por bueno.

I

Examen del concepto de una doctrina de la virtud

El *concepto de deber* es ya en sí el concepto de una *coerción* (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción*. El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *se-*

res naturales racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo *a disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la *coacción*[*].— Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no 380
puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción* (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético.

Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionadamente que *debe* hacer.

Ahora bien, la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el *valor (fortitudo)* y, referido al adversario de la intención moral *en nosotros*, es la *virtud (virtus, fortitudo moralis)*. Por tanto, la doctrina general de los deberes, en aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una *doctrina de la virtud*.

La doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el *derecho*. Por el contrario, la ética ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se

presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.— Porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón le- 381
gisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones.

Un *fin* es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto.— Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin.— Pero si yo estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por tanto, a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio (como el que contiene el derecho), todavía un fundamento material, un fin que pueda oponerse al fin procedente de los impulsos sensibles, entonces éste sería el concepto de un *fin que es en sí mismo un deber*; pero la doctrina del mismo no pertenecerá a la doctrina del derecho, sino a la ética, que es la única que comprende en su concepto la *autocoacción* según leyes (morales).

Por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica.— Fin y deber marcan la distinción entre las dos secciones de la doctrina general de las costumbres. El hecho de que la ética contenga deberes, a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *fines*,

porque una *coacción* dirigida a tenerlos o a proponérselos se contradice a sí misma[1].

Pero el hecho de que la ética sea una *doctrina de la virtud (doctrina officiorum virtutis)* se deriva de la anterior definición de la virtud, comparada con la obligación, cuya peculiaridad hemos mostrado igualmente.— Ciertamente, no hay ninguna otra determinación del arbitrio que, por su mismo concepto, se resista a poder ser obligada por el *arbitrio* de otros, incluso *físicamente*, más que la determinación de un *fin*. Otro puede *coaccionarme* sin duda a *hacer* algo que no es un fin mío (sino un medio para un fin de otro), pero no puede coaccionarme a que *lo convierta en un fin mío* y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo mío. Esto último sería[2] una contradicción consigo mismo: un acto de la libertad que a la vez, sin embargo, no sería libre.— Pero no es contradictorio proponerse a sí mismo un fin, que es a la vez un deber: porque en tal caso me coacciono a mí mismo, lo 382
cual se concilia muy bien con la libertad[*].—

Pues bien, la cuestión es ahora: ¿cómo es posible un fin semejante? Porque la posibilidad del concepto de una cosa (que no se contradiga) todavía no es suficiente para admitir la posibilidad de la cosa misma (la realidad objetiva del concepto).

II

Examen del concepto de un fin, que es a la vez deber

Podemos pensar de dos modos la relación de un fin con un deber: o bien partiendo del fin, se trata de descubrir la *máxima* de las acciones que son conformes al de-

ber, o a la inversa, partiendo de ésta, se trata de descubrir el *fin* que es a la vez deber.— La *doctrina del derecho* recorre el primer camino. Se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción. Pero la máxima de la misma está determinada *a priori*: la máxima según la cual la libertad del agente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro, siguiendo una ley universal.

La *ética*, sin embargo, toma el camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiera proponerse y después decretar las máximas que ha de adoptar, es decir, su deber; porque tales fundamentos de las máximas serían fundamentos empíricos, que no proporcionan ningún concepto del deber, ya que éste (el deber categórico) tiene sus raíces sólo en la razón pura: como, propiamente, tampoco podría hablarse en modo alguno del concepto de deber si las máximas debieran tomarse atendiendo a aquellos fines (que son todos egoístas).— Por tanto, en la ética el *concepto de deber* conducirá a fines y las *máximas*, relacionadas con los fines que nosotros *debemos* proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales.

Una vez hemos expuesto qué clase de fin es aquél que 383
es en sí mismo deber y cómo es posible un fin semejante, es necesario todavía mostrar que un deber de esta clase lleva el nombre de *deber de virtud* y por qué lo lleva.

A todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad (facultas moralis generatim)*, pero no a todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien; sino que éstos se llaman específicamente *deberes jurídicos*.— Asimismo, a toda *obligación* ética corresponde el concepto de virtud, pero no por eso todos los deberes éticos son deberes de

virtud. No lo son ciertamente los que no se refieren tanto a un determinado fin (materia, objeto del arbitrio), como únicamente a lo *formal* de la determinación moral de la voluntad (por ejemplo, que la acción conforme al deber tenga que realizarse también *por deber*). Sólo un *fin que es a la vez deber* puede llamarse *deber de virtud*. De ahí que haya varios de los últimos (también diversas virtudes), mientras que de los primeros sólo puede concebirse un deber, pero válido para todas las acciones (sólo una intención virtuosa).

El deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre.— Para seres finitos *santos* (aquéllos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres; esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una *autocracia* de la misma, es decir, una conciencia de la *capacidad* para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral: de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud; aunque fuera totalmente pura (completamente libre del influjo de los móviles extraños al deber), ya que entonces se personifica de ordinario poéticamente como un ideal (al que debemos aproximarnos continuamente) bajo el nombre de *sabio*.

Pero la virtud tampoco puede interpretarse ni apreciarse solamente como *habilidad* ni (como expone la obra premiada del predicador de la corte Cochius)[3] como un *hábito* de realizar acciones moralmente buenas, adquirido

por ejercicio durante largo tiempo. Porque si éste no resulta de principios reflexionados, firmes y cada vez más acrisolados, entonces, como ocurre con cualquier otro 384
mecanismo de la razón práctico-técnica, no está dispuesto en cualquier circunstancia ni asegurado suficientemente contra los cambios que pueden provocar nuevas seducciones.

Observación

A la virtud = + *a*[4] se opone la *ausencia de virtud* (la debilidad moral) = 0 como *contradictorio lógico (contradictorie oppositum)*, mientras que el vicio = – *a* se opone como *contrario (contrarie s. realiter oppositum)*, y es, no sólo innecesario, sino también escandaloso, preguntarse si no se precisa mayor fortaleza de alma para los grandes *crímenes* que incluso para las grandes *virtudes*. Porque por fortaleza de alma entendemos la fortaleza de la intención de un hombre como ser dotado de libertad, por tanto, en cuanto es dueño de sí mismo (está en su juicio), asi pues, en estado de *salud* humano.

Pero los grandes crímenes son paroxismos, cuyo espectáculo produce escalofríos a los hombres de alma sana. Por eso la pregunta acabaría por convertirse en la siguiente: si un hombre en un ataque de furor puede tener más fortaleza física que cuando está en su juicio; esto puede admitirse sin atribuirle por eso mayor fortaleza de alma, si entendemos por alma el principio vital del hombre en el libre uso de sus fuerzas. En efecto, puesto que aquéllos se apoyan únicamente en el poder de las inclinaciones que *debilitan* la razón, lo cual no prueba fortaleza de alma, esta cuestión conduciría poco más o menos a lo mismo que la siguien-

te: si un hombre, en caso de enfermedad, puede demostrar más fortaleza que estando sano; cuestión a la que puede responderse inmediatamente de modo negativo, porque la falta de salud, que consiste en el equilibrio de todas las fuerzas corporales del hombre, significa un debilitamiento en el sistema de estas fuerzas, que es el único por el que podemos apreciar la salud absoluta.

III

Fundamento para concebir un fin que es a la vez un deber

Fin es un *objeto* del libre arbitrio, cuya representación
determina al libre arbitrio a una acción (por la que se 385
produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*. Ahora bien, ya que este acto que determina un fin es un principio práctico, que no ordena los medios (por tanto, no ordena condicionadamente), sino el fin mismo (por tanto, incondicionadamente), es un imperativo categórico de la razón pura práctica, por consiguiente, un imperativo que une un *concepto de deber* con el de un fin en general.

Tiene que haber, pues, un fin semejante y un imperativo categórico que le corresponda. En efecto, puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).— Porque si no hubiera fines seme-

jantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres.

Así pues, aquí no hablamos de fines que el hombre se *propone* atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, sino de objetos del libre arbitrio bajo sus leyes, que *debe proponerse* como fin. Podemos llamar a la doctrina que trata de aquéllos la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de sus fines; pero a la que trata de éstos debemos llamarle doctrina moral (objetiva) de los fines; distinción que aquí es ciertamente superflua, porque la doctrina de las costumbres se separa claramente de la doctrina de la naturaleza (aquí de la antropología) por su propio concepto, en cuanto esta última se basa en principios empíricos, mientras que la doctrina moral de los fines, que trata de deberes, se basa en principios dados *a priori* en la razón pura práctica.

IV

¿Cuáles son los fines que son a la vez deberes?

Son la propia perfección *y la* felicidad ajena.

No se las puede intercambiar, convirtiendo la *propia felicidad*, por una parte, y la *perfección ajena*, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona.

En efecto, la *propia felicidad* es un fin que todos los 386
hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pe-

ro este fin nunca puede considerarse como deber, sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas.

Asimismo es una contradicción que me proponga como fin la *perfección* de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo.

V

Examen de estos dos conceptos

A

La propia perfección

La palabra *perfección* se presta a falsas interpretaciones. A veces se entiende como un concepto perteneciente a la filosofía transcendental: el de la *totalidad* de lo diverso que, tomado en su conjunto, constituye una cosa; pero también como un concepto perteneciente a la *teleología*, de modo que significa entonces la concordancia de la constitución de una cosa con un *fin*. Podríamos llamar a la perfección en el primer significado la perfección

cuantitativa (material), en el segundo, la perfección *cualitativa* (formal). Aquélla sólo puede ser una (porque el todo de lo que pertenece a una cosa es uno). Pero de ésta puede haber varias en una cosa; y aquí tratamos propiamente de la última.

Si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su *acción*, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no 387
puede ser más que el *cultivo* de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el entendimiento, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la *voluntad* (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general. 1) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo *aconseja* la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo *ordena* absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él. 2) Progresar en el cultivo de su *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico-moral interna, que, puesto que es un sentimiento del efecto que la voluntad,

legisladora en él mismo, produce sobre la facultad de actuar conforme a ello, se llama *sentimiento moral*[5]; un *sentido* especial (*sensus moralis*) en cierto modo, del que sin duda se abusa a menudo con entusiasmo como si precediera a la razón (como el genio de Sócrates) o bien pudiera prescindir por completo del juicio de ésta; pero con todo es una perfección moral proponerse como objeto cualquier fin particular que es a la vez deber.

B

La felicidad ajena

Para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad, es decir, la satisfacción con la propia situación, en la medida en que hay certeza de que perdurará; pero precisamente por eso no es un fin que sea a la vez un deber.— Dado que algunos distinguen todavía entre una felicidad moral y una felicidad física (la primera de las cuales consiste en la satisfacción con la propia persona y con el propio comportamiento moral, por tanto, en la satisfacción con lo que se *hace*; la otra, en la satisfacción con aquello que la naturaleza regala, por tanto, en lo que se *disfruta* como un don de otro), hemos de apuntar, sin criticar aquí el uso impropio de la palabra (que contiene ya en sí una contradicción), que sólo el primer modo de sentir pertenece al epígrafe anterior, es 388
decir, al de la perfección.— Porque aquél que debe sentirse feliz con la mera conciencia de su rectitud posee ya aquella perfección, que en el epígrafe anterior se definía como aquel fin que es a la vez un deber.

Por tanto, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin

mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, *cuyo fin* (permitido) hago yo *con ello también mío*. A cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad; sólo que también a mí me compete rehusar algo de lo que *ellos* consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como lo suyo. Ahora bien, contraponer a aquel fin una presunta *obligación* de tener que cuidarme también de mi *propia* felicidad (física) y, de este modo, de convertir en deber (en fin objetivo) este fin mío natural y meramente subjetivo, es una objeción aparente, que se ha utilizado a menudo contra la división de los deberes antes mencionada (n.º IV), y requiere una corrección.

Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la *propia* felicidad y no dirigirse sólo a la ajena.— Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fin es sólo el medio *permitido*; puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales. Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente, es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad.

VI

La ética no da leyes para las acciones (porque esto lo hace el Ius[6]*), sino sólo para las máximas de las acciones*

El concepto de deber está inmediatamente relacionado con una *ley* (aunque yo haga abstracción de todo fin 389
como materia de la misma), como ya muestra el principio formal del deber en el imperativo categórico: «obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una *ley* universal»; sólo que en la ética ésta se piensa como la ley de *tu* propia *voluntad*, no de la voluntad en general, que también podría ser la voluntad de otros; en cuyo caso proporcionaría un deber jurídico, que no pertenece al campo de la ética.— Las máximas se consideran aquí como aquellos principios subjetivos que simplemente se *cualifican* para formar una legislación universal; lo cual es sólo un principio negativo (el de no oponerse a una ley en general).— Pero en tal caso, ¿cómo puede haber todavía una ley para las máximas de las acciones?

El concepto de un *fin* que es a la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (al que cada uno debe proponerse como tal). El imperativo «tú debes proponerte como fin esto o aquello (por ejemplo, la felicidad de otros)» se refiere a la materia del arbitrio (a un objeto). Ahora bien, dado que no es posible ninguna acción libre sin que el agente con ello se proponga a la vez un fin (como materia del arbitrio), en el caso de que haya un fin que sea a la vez un de-

ber, la máxima de las acciones —como medio con respecto a fines— ha de contener únicamente la condición de la cualificación para una posible legislación universal; mientras que el fin, que es a la vez deber, puede convertir en ley tener tal máxima, en tanto que para la máxima misma basta ya con la mera posibilidad de que concuerde con una legislación universal.

Porque las máximas de las acciones pueden ser *arbitrarias* y están sometidas sólo a la condición restrictiva de ser idóneas para constituir una legislación universal, como principio formal de las acciones. Pero una *ley* elimina lo arbitrario de las acciones y se diferencia en esto de toda *recomendación* (en la que únicamente se requiere conocer los medios más adecuados para un fin).

VII 390

Los deberes éticos son de obligación amplia, mientras que los deberes jurídicos son de obligación estricta

Esta proposición es una consecuencia de la anterior, porque si la ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas, esto es un signo de que deja un margen (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia), es decir, que no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber.— Pero por deber amplio no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar una máxima del deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor paternal), con lo cual se amplía realmente el campo de la praxis virtuosa.

Cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar, sin embargo, cuanto más aproxime la máxima de cumplirlo (en su intención) al deber *estricto* (jurídico), tanto más perfecta es su acción virtuosa.

Por tanto, los deberes imperfectos son sólo *deberes de virtud*. Cumplirlos es un *mérito (meritum)* = + *a*; pero transgredirlos no es un *demérito (demeritum)* = – *a*, sino sólo *falta de valor* moral = 0, a no ser que fuera un principio para el sujeto no someterse a aquellos deberes. La fortaleza de la intención en el primero se llama propiamente hablando sólo *virtud (virtus)*, la debilidad en el segundo no se llama tanto *vicio (vitium)* como simple *ausencia de virtud*, falta de fortaleza moral (*defectus moralis*). (Igual que la palabra *Tugend* (virtud) procede de *taugen* (servir para), la palabra *Untugend* (ausencia de virtud) procede de *zu nichts taugen* (no servir para nada)). Toda acción contraria al deber se llama *transgresión (peccatum)*. Pero la transgresión deliberada, que se ha convertido en principio, constituye propiamente lo que se llama *vicio (vitium)*.

Aunque no sea algo meritorio adecuar las acciones al derecho (ser un hombre legal), sin embargo, sí que es *meritoria* la adecuación de la máxima de tales acciones como deberes, es decir, el *respeto* por el derecho. Porque de este modo el hombre se *propone como un fin* suyo el derecho de la humanidad o también de los hombres, y amplía así su concepto del deber más allá del concepto de *lo debido (officium debiti)*: porque otro, en virtud de su derecho, 391
puede muy bien exigirme acciones adecuadas a la ley, pero no que ésta constituya también a la vez el móvil de las mismas. Lo mismo sucede con el mandato ético universal: «obra conforme al deber por deber». Es *meritorio* fundar y avivar en sí mismo esta intención, igual que la

anterior, porque va más allá de la ley del deber de las acciones y convierte a la vez a la ley en sí misma en móvil.

Pero precisamente por eso estos deberes tienen que considerarse también como deberes de obligación amplia, en relación con los cuales existe un principio subjetivo de su *recompensa* ética (y ciertamente para aproximarlos tanto como sea posible al concepto de una obligación estricta), es decir, de la receptividad de los mismos según la ley de la virtud, a saber, el principio de un placer moral que va más allá de la mera satisfacción consigo mismo (que sólo puede ser negativo) y del que se dice elogiosamente que la virtud en esta conciencia es su propia recompensa.

Cuando este mérito es un mérito del hombre en relación con otros hombres y consiste en favorecer su fin natural y reconocido como tal por todos los hombres (hacer de su felicidad la propia felicidad), podría llamársele *dulce mérito*; la conciencia de tal mérito produce un placer moral, al que los hombres tienden a abandonarse, al compartir la alegría; mientras que el *mérito amargo* de favorecer el verdadero bien de otros hombres (de los desagradecidos, de los ingratos), aunque ellos no lo reconozcan como tal, no tiene por lo común una tal repercusión, sino que sólo produce una *satisfacción* consigo mismo, aun cuando en este último caso el mérito sería todavía mayor.

VIII

Exposición de los deberes de virtud como deberes amplios

1. *La propia perfección como fin que es a la vez deber*

a) La perfección *física*, es decir, el *cultivo* de todas las *facultades* en general para fomentar los fines propuestos por la razón. Que esto es un deber, por tanto en sí mismo un fin, y que un imperativo incondicionado (moral) y no uno condicionado (pragmático) subyace a este cultivar sin atender al beneficio que nos brinde, es algo que se 392 desprende de lo siguiente. La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la *capacidad* de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo.

Sólo que este deber es únicamente ético, o sea, un deber de obligación amplia. Ningún principio racional prescribe concretamente hasta dónde se debe ir en el cultivo (en la ampliación o en la rectificación de la facultad intelectiva, es decir, en los conocimientos o en la capacidad técnica); además la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección del modo de ocupación al que debe aplicar su talento.— Por tanto, no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino sólo para la máxima de las acciones, y dice asi: «Cultiva tus facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines con que puedas

encontrarte, sin saber cuáles de entre ellos podrían ser los tuyos»[7].

b) El *cultivo de la moralidad* en nosotros. La máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber y precisamente *por deber* (en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones).— Ahora bien, a primera vista esto parece ser una obligación *estricta* y el principio del deber parece ordenar para cada acción, con la precisión y el rigor de una ley, no sólo la *legalidad*, sino también la *moralidad*, es decir, la intención; pero en realidad la ley manda aquí también solamente la *máxima de la acción*, es decir, buscar el fundamento de la obligación, no en los impulsos sensibles (ventajas o inconvenientes), sino enteramente en la ley, —por tanto, no manda la *acción misma*.— Porque no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en *una* acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma. Muchas veces la debilidad que disuade de correr el riesgo de un crimen es tomada por el mismo hombre como virtud (que representa el concepto de fortaleza), y cuántos pretenden haber llevado una larga vida 393
sin culpa y sólo han *tenido la suerte* de haberse sustraído a tantas tentaciones; para ellos mismos queda oculto cuánto valor moral puro se haya puesto en la intención en cada acción.

Por tanto, también este deber de no apreciar el valor de las propias acciones simplemente por la legalidad, sino también por la moralidad (por la intención), es únicamente de obligación *amplia*; la ley no ordena esta acción interna en el ánimo humano mismo, sino sólo la

máxima de la acción de intentar con todas nuestras fuerzas que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes con el deber.

2. *La felicidad ajena como fin que es a la vez deber*

a) El *bienestar físico*. La *benevolencia* puede ser ilimitada, porque con ella puede no hacerse nada. Pero con la *beneficencia* la cuestión es más difícil, sobre todo, si no debe practicarse por afecto (amor) hacia otros, sino por deber, con sacrificio y mortificando en buena medida la concupiscencia.— Que esta beneficencia sea un deber resulta de lo siguiente: puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber.

Ahora bien, yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa, porque es un deber, y en tal caso es imposible señalar límites precisos: hasta dónde se puede llegar en el sacrificio. Depende en gran medida de qué sea para cada uno verdadera necesidad, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que lo determine él mismo. Porque favorecer la felicidad de otros sacrificando la propia (las verdaderas necesidades) sería una máxima contradictoria en sí misma si la convirtiéramos en ley universal. Por tanto, este deber es sólo un deber *amplio*; tiene espacio libre para obrar en

él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites.— La ley vale sólo para las máximas, no para determinadas acciones.

b) El *bienestar moral* de los demás (*salubritas moralis*) pertenece también a su felicidad; fomentarla es un deber para nosotros, aunque sólo un deber negativo. El dolor que un hombre sufre por remordimientos, aunque tenga un origen moral, es físico, sin embargo, en cuanto a su efecto, como la aflicción, el miedo y cualquier otro estado enfermizo. Impedir que este reproche interior le afecte inmerecidamente no es precisamente un deber *mío*, sino asunto *suyo*; pero sí lo es no hacer nada que, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre, pueda inducirle a hacer algo por lo que su conciencia moral pueda atormentarle más tarde, es decir, escandalizarse.— Pero no hay límites precisos en los que tenga que mantenerse esta solicitud por la satisfacción moral de otros; por tanto, sobre ella se funda sólo una obligación amplia. 394

IX

¿Qué es un deber de virtud?

La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber.— Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral y, puesto que es el hombre mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autocoacción (pues en tal caso una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de la libertad

interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo.

Todos los deberes encierran el concepto de una *coerción* por la ley; los *éticos* implican una coerción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierran una coerción para la que también es posible una legislación externa; una coacción, por tanto, en ambos casos, sea autocoacción o coacción ajena; en tal caso la facultad moral de la primera puede llamarse virtud y la acción que surge de tal intención (del respeto a la ley) puede llamarse acción virtuosa (ética), aunque la ley exprese un deber jurídico; porque es la *doctrina de la virtud* la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres.

Ahora bien, aquello que es virtud hacer todavía no es por eso ya propiamente un *deber de virtud*. Aquello puede afectar sólo a lo *formal* de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es 395
decir, a un *fin* que es pensado a la vez como deber.— Pero, dado que la obligación ética con respecto a fines, de los que puede haber varios, es sólo una obligación amplia, porque contiene únicamente una ley para la *máxima* de las acciones y el fin es la materia (objeto) del arbitrio, hay muchos deberes diferentes según la diversidad del fin legitimo, que se llaman *deberes de virtud (officia honestatis)*; precisamente por eso, porque están sometidos sólo a la autocoacción libre y no a la de otros hombres y determinan el fin que es a la vez deber.

La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es sólo, como todo lo *formal*, una y la misma. Pero, atendiendo al *fin* de las acciones que es a la vez deber, es decir, a aquello (lo material) que *debemos* proponernos co-

mo *fin*, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud.

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.— Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general.

Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica.— Aquello que *puede* ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, *es* fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es decir, no interesarse en ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto que estas últimas contienen siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. Pero la razón pura no puede ordenar *a priori* ningún fin sino en la medida en que lo señala como deber; deber que entonces se llama deber de virtud.

X 396

El principio supremo de la doctrina del derecho era analítico; el de la doctrina de la virtud es sintético

Que la coacción externa, en la medida en que es una resistencia que se opone a lo que obstaculiza la libertad externa concordante según leyes universales (un obstáculo que se opone al obstáculo de la misma), puede coexistir con fines en general, está claro según el principio de contradicción y yo no debo ir más allá del concepto de libertad para comprenderlo; cada uno puede proponerse el fin que quiera.— Por tanto, el *principio jurídico* supremo es una proposición analítica.

En cambio, el principio de la doctrina de la virtud va más allá del concepto de libertad externa y enlaza con él todavía un *fin*, según leyes universales, fin que convierte en *deber*. Este principio es, por consiguiente, sintético.— Su posibilidad está contenida en la deducción (§ IX).

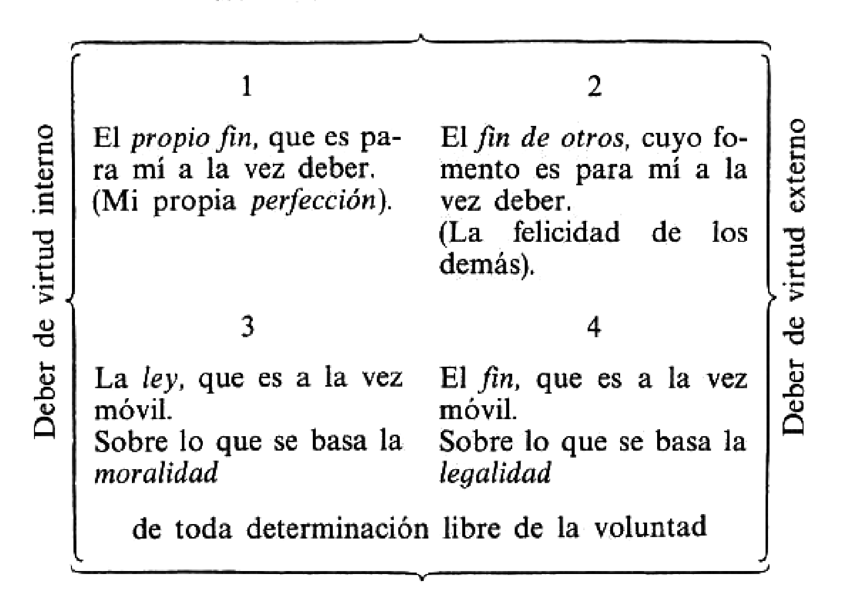
Esta ampliación del concepto de deber más allá del concepto de libertad externa y de la limitación de tal libertad por lo meramente formal de su concordancia universal, ampliación por la que se introduce la libertad *interna* en lugar de la coacción externa, la facultad de autocoaccionarse, y no ciertamente mediante otras inclinaciones sino por la razón pura práctica (que rechaza todas estas mediaciones), consiste en lo siguiente y por ello se eleva sobre el deber jurídico: en que por ella se establecen *fines*, de los que abstrae el derecho, en general.— En el imperativo moral y en la libertad, que es su presupuesto necesario, la *ley*, la *facultad* (de cumplirla) y la *voluntad* que determina la máxima constituyen todos los elementos que forman el concepto de deber jurídico. Pero en el imperativo que ordena el *deber de virtud* se añade todavía al concepto de autocoacción el concepto de *fin*; no el que tenemos, sino el que debemos tener, por tanto, el que tiene en sí la razón práctica, cuyo fin supremo e incondicionado (pero que, sin embargo, es siempre deber)

se cifra en lo siguiente: en que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia recompensa, por el valor que tiene para los hombres [así, la virtud brilla de tal modo como ideal que parece oscurecer ante la mirada humana la *santidad* misma, que nunca fue inducida a la 397
transgresión[*][8]; lo cual es, sin embargo, un engaño, porque, dado que no podemos medir el grado de fortaleza sino por la magnitud de los obstáculos que han podido ser superados (obstáculos que en nosotros son las inclinaciones), nos vemos inducidos a considerar las condiciones *subjetivas* de la valoración de una magnitud como condiciones *objetivas* de la magnitud en sí misma], Pero comparando con los *fines humanos*, que tienen todos obstáculos que contrarrestar, es cierto que el valor de la virtud misma, como valor de su propio fin, sobrepasa ampliamente el valor de toda utilidad, de todos los fines empíricos y de todas las ventajas que pueda tener siempre como consecuencia.

Se puede decir además acertadamente que el hombre está obligado *a la* virtud (como fortaleza moral). Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que *presuponer* absolutamente la capacidad (*facultas*) de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como *fortaleza (robur)*, es algo que tiene que adquirirse potenciando el *móvil* moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante *ejercicio (exercitio)*.

XI 398

Atendiendo a los principios antes mencionados, el esquema de los deberes de virtud puede diseñarse del siguiente modo:



XII 399

Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas.— Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*);tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales

(*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.— La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo.

a
El sentimiento moral

El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber. Pero toda determinación del arbitrio va *desde* la representación de la posible acción *hasta* la acción, a través del sentimiento de placer o desagrado, al tomar un interés en ella o en su efecto; en tal caso el estado *estético* (la afección del sentido interno) es o bien un sentimiento *patológico* o bien un sentimiento *moral*.— El primero es aquel sentimiento que precede a la representación de la ley, el último, aquel sentimiento que sólo puede seguirla.

Ahora bien, no puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral o de adquirirlo; porque toda conciencia de obligación tiene como base este sentimiento para hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber: por el contrario, todo hombre (como ser
moral) lo tiene originariamente en sí; la obligación se li- 400
mita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso, admirando su origen insondable; lo cual se logra mostrando cómo se produce precisamente de la manera más intensa, separa-

do de todo estímulo patológico y en su pureza, por la mera representación racional.

No es conveniente llamar a este sentimiento *sentido* moral; porque con el término «sentido» se entiende por lo común una facultad teorética perceptiva, referida a un objeto; por el contrario, el sentimiento moral (como el placer y el desagrado en general) es algo meramente subjetivo, que no suministra conocimiento.— No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto, y si (por hablar en el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad (como si siguiera leyes químicas) y se confundiría irremediablemente con la masa de los otros seres naturales.— Ahora bien, carecemos de un *sentido* especial para lo (moralmente) bueno y malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la *verdad*, aunque a menudo nos expresemos de este modo; lo que hay es *receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral.

b
La conciencia moral

La conciencia moral no es tampoco algo que pueda adquirirse y no hay ningún deber de procurársela; sino que todo hombre, como ser moral, la *tiene* originariamente en sí. Estar obligado a adquirir la conciencia moral sería tanto como decir: tener el deber de reconocer

deberes. Porque la conciencia moral es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo. Por tanto, no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando al sentimiento moral con su acto); por consiguiente, es un hecho inevitable, no una obligación y un deber. De ahí que cuando se dice: este hombre no *tiene* conciencia moral, con ello se quiere decir que no tiene en cuenta su sentencia. Porque si realmente no tuviera, tampoco podría atribuirse nada como conforme al deber o reprochárselo como contrario al deber y, por consi- 401
guiente, tampoco podría concebir en modo alguno el deber de tener una conciencia moral.

Omitiré aquí las distintas divisiones de la conciencia moral y apuntaré únicamente aquello que se deduce de lo que acabo de decir: a saber, que una conciencia moral *errónea* es un absurdo. Porque muy bien podemos equivocarnos a veces en el juicio objetivo sobre si algo es o no deber, pero yo no puedo equivocarme en el juicio subjetivo sobre si yo lo he comparado con mi razón práctica (que aquí juzga) para emitir aquel juicio, porque en tal caso no habría juzgado prácticamente en absoluto; en cuyo caso no hay ni error ni verdad. La *inconsciencia moral* no equivale a falta de conciencia moral, sino a la propensión a no tener en cuenta su juicio. Pero cuando alguien es consciente de haber actuado según la conciencia moral, no se le puede exigir nada más en lo que concierne a la culpa o la inocencia. Sólo está obligado a esclarecer su *entendimiento* de lo que es o no deber: pero cuando llega a la acción o ha llegado a ella, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente. Por tanto, obrar según la conciencia moral puede incluso no ser un deber, porque, de lo contrario, tendría que haber una se-

gunda conciencia moral para devenir consciente del acto de la primera.

El deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto).

c
La filantropía

El *amor* es cosa del *sentimiento (Empfindung)*, no de la voluntad, y yo no puedo amar porque *quiera*, pero todavía menos porque *deba* (ser obligado a amar); de ahí que un *deber de amar* sea un absurdo. Pero la *benevolencia (amor benevolentiae)*, entendida como acción, puede estar sometida a una ley del deber. Sin embargo, a menudo se llama también *amor* (aunque muy impropiamente) a una benevolencia desinteresada para con los hombres; incluso cuando no se trata de la felicidad de otro, sino de la sumisión total y libre de la totalidad de los propios fines a los de otro ser (incluso de un ser sobrehumano), se habla de un amor que es a la vez para nosotros un deber. Pero todo deber es *coerción*, es una coacción, aunque fuera una autocoacción según una ley. Ahora bien, lo que se hace por coacción no se hace por amor.

Hacer el bien a otros hombres en la medida de nuestras 402
facultades es un deber, los amemos o no, y este deber no perdería ningún peso aunque tuviéramos que hacer la triste observación de que nuestra especie no es apropiada, por desgracia, cuando se la conoce más de cerca, para que pueda juzgársela como particularmente amable.— Pero la *misantropía* es siempre *odiosa*, aunque sólo consis-

tiera, sin un odio activo, en separarse totalmente de los hombres (la misantropía separatista). Porque la benevolencia sigue siendo siempre un deber, incluso con respecto al misántropo, al que ciertamente no se puede amar, pero sí hacerle bien.

Ahora bien, odiar el vicio en el hombre no es ni un deber ni contrario al deber, sino un mero sentimiento de repugnancia ante él, sin que la voluntad haya tenido influencia alguna en este sentimiento y sin que, a la inversa, este sentimiento haya tenido alguna influencia sobre la voluntad. *Hacer el bien* es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: ¡*haz el bien* a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!

El amor de *complacencia (amor complacentiae)* sería, por tanto, sólo directo. Pero es contradictorio (en tanto que placer ligado inmediatamente con la representación de la existencia de un objeto) tenerlo como deber, es decir, tener que ser obligado al placer.

d
El respeto

El respeto (*reverentia*) es también algo meramente subjetivo; un sentimiento peculiar, y no un juicio sobre un objeto que tuviéramos el deber de producir o de favorecer. Porque sólo podríamos representárnoslo como de-

ber por el *respeto* que tenemos por él. Tenerlo, pues, como deber significaría tanto como estar obligado al deber. Asi pues, cuando se dice que el hombre tiene el *deber* de la *autoestima*, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevita- 403
blemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo; pero no puede decirse[9] que el hombre *tiene* el deber de respetarse a sí mismo; porque ya para poder concebir un deber en general, ha de tener en sí mismo respeto por la ley.

XIII

Principios universales de la metafísica de las costumbres en el tratamiento de una doctrina pura de la virtud

Primero: Para un deber no puede encontrarse más que un *único* fundamento de la obligación, y en el caso de que se aduzcan para ello dos o más pruebas estamos ante un signo seguro de que, o bien no tenemos todavía ninguna prueba válida, o bien son varios y diferentes deberes los que se han considerado como uno.

Porque todas las pruebas morales, como pruebas filosóficas, pueden suministrarse sólo mediante un conocimiento racional *a partir de conceptos*, no mediante la construcción de conceptos, que es como las suministra la matemática; los últimos permiten una pluralidad de pruebas de una y la misma proposición: porque en la *intuición a priori* puede haber varias determinaciones de la constitución de un objeto que se reducen todas al mismo fun-

damento.— Si, por ejemplo, se quiere probar el deber de veracidad primero a partir del *daño* que la mentira causa a otros hombres, pero después también a partir de la *indignidad* del mentiroso y de la violación del respeto hacia sí mismo, en la primera prueba se ha demostrado un deber de benevolencia, no un deber de veracidad, por tanto, no este deber para el que se exigía una prueba, sino otro deber.— Pero si al aducir varias pruebas para una y la misma proposición, nos consolamos[10] pensando que la cantidad de fundamentos suplirá la falta de peso de cada uno tomado por separado, es éste un recurso muy antifilosófico: porque denota astucia y deslealtad, ya que diversos fundamentos insuficientes, *yuxtapuestos*, no suplen cada uno la falta de certeza del otro, ni siquiera de probabilidad. Tienen que *progresar* como fundamento y consecuencia en *una serie* hasta el fundamento suficiente y 404
sólo de este modo pueden ser demostrativos.— Y, sin embargo, éste es el modo usual de proceder en el arte de la persuasión.

Segundo. La diferencia entre la virtud y el vicio nunca puede buscarse en el *grado* de cumplimiento de ciertas máximas, sino que ha de buscarse únicamente en la *cualidad* específica de éstas (en la relación con la ley); con otras palabras, el ensalzado principio (de Aristóteles) de situar la virtud en el *medio* entre dos vicios, es falso[*][11]. Tomemos, por ejemplo, la buena economía como *medio* entre dos vicios, el derroche y la avaricia: como virtud, no puede representarse como si surgiera de la paulatina disminución del primero de los dos llamados vicios (el ahorro), ni por el aumento de los gastos de quien es propenso al segundo, encontrándose ambos en la buena economía —por así decirlo— siguiendo direcciones opues-

tas; por el contrario, cada una de ellas tiene su propia máxima, que contradice necesariamente a la de la otra.

Por la misma razón, tampoco podemos definir un vicio como una práctica de ciertas acciones[12] *mayor* que la conveniente (*e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), o como una práctica de las mismas menor que la conveniente (*e. g. Avaritia est defectus etc*). En efecto, puesto que de este modo no se determina en absoluto el grado y, sin embargo, de éste depende totalmente que la conducta sea o no conforme al deber, no puede esto servir para la definición.

Tercero: no han de estimarse los deberes éticos según las facultades atribuidas al hombre de cumplir la ley, sino a la inversa: la capacidad moral ha de estimarse según la ley que manda categóricamente; por tanto, los deberes éticos no han de estimarse según el conocimiento em- 405
pírico que tenemos de los hombres, el conocimiento de cómo son, sino según el conocimiento racional, el conocimiento de cómo deben ser según la idea de la humanidad. Estas tres máximas del tratamiento científico de una doctrina de la virtud se oponen a los antiguos apotegmas:

1) Sólo hay una virtud y un vicio.

2) La virtud consiste en seguir el camino intermedio entre dos vicios[13] opuestos.

3) La virtud (como la prudencia) ha de aprenderse en la experiencia.

La virtud en general[14]

Virtud significa fortaleza moral de la voluntad. Ahora bien, esto no agota todavía su concepto; porque semejante fortaleza podría atribuirse también a un ser *santo* (sobrehumano), en el que ningún impulso obstaculizador contrariase la ley de su voluntad; por tanto, todo él actuaría de buen grado conforme a la ley. Por consiguiente, la virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un *hombre* en el cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder *ejecutivo* de la ley.— Ella misma no es un deber, o bien poseerla no es un deber (porque, de lo contrario, tendría que haber una obligación al deber), sino que manda y acompaña a su mandato con una coacción moral (posible según las leyes de la libertad interna); para ello, sin embargo, puesto que la coacción debe ser irresistible, se requiere una fortaleza cuyo grado sólo podemos apreciar por la magnitud de los obstáculos que el hombre genera en sí mismo mediante sus inclinaciones. Así pues, los vicios, incubados en las intenciones contrarias a la ley, son los monstruos que el hombre tiene que combatir; de ahí que la fortaleza moral, entendida como *valor (fortitudo moralis)*, constituya también el supremo honor guerrero del hombre y el único verdadero; también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra.— Sólo poseyéndola es el hombre libre, sano, rico, rey, etc., y no puede sufrir pérdidas por el azar o el destino, porque se posee a sí mismo y el virtuoso no puede perder su virtud.

Las elevadas consideraciones sobre el ideal de la humanidad en su perfección moral no pueden perder nada de su realidad práctica por ejemplos contrarios, tomados

de lo que los hombres son ahora, han sido o presumiblemente serán en el futuro, y la *antropología*, que procede de meros conocimientos de experiencia, no puede perjudicar a la *antroponomía*, trazada por la razón incondicionadamente legisladora; y aunque la virtud (en relación con el hombre, no con la ley) pueda también a veces llamarse meritoria y ser digna de recompensa, tiene que considerarse también por sí misma como su propia retribución, de igual modo que constituye su propio fin. 406

Por tanto, la virtud, considerada en su perfección plena, no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre: porque en el primer caso parecería que el hombre hubiera elegido (para lo cual necesitaría entonces todavía otra virtud para escoger la virtud frente a cualquier otra mercancía que se le ofrece[15]).— Concebir una pluralidad de virtudes (como es, en efecto, irremediable) no es sino concebir distintos objetos morales, a los que la voluntad se ve conducida desde el principio único de la virtud; lo mismo sucede con los vicios opuestos a ella. Personificarlos a ambos es un ingenio estético, pero que, sin embargo, indica un sentido moral.— De ahí que una estética de las costumbres no sea ciertamente una parte de la metafísica de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva de la misma: en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral), con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles.

XIV

El principio de la distinción entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho

Esta distinción, en la que se apoya también la división suprema de la *doctrina de las costumbres* en general, se fundamenta en lo siguiente: en que el concepto de *libertad*, que es común a ambas, hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y deberes de la *libertad interna*; de ellos sólo los últimos son éticos.— De ahí que esta libertad interna tenga que ser avanzada como parte preli- 407
minar (*discursus praeliminaris*), y ciertamente como condición de todo *deber de virtud* (de igual modo que hicimos anteriormente con la doctrina de la conciencia moral, como condición de todo deber en general).

Observación

La doctrina de la virtud considerada según el principio de la libertad interna

El *hábito (habitus)* es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del *arbitrio*. Pero no toda *agilidad* es un hábito *libre (habitus libertatis)*; porque cuando es *costumbre (assuetudo)* de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en *necesidad* por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral. Así pues, la virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría definirse así en el caso de que se añadiera: «determinarse a obrar por la representación de la ley»; y en ese caso el hábito no es una disposición del arbi-

trio, sino de la *voluntad* que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de desear universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud.

Pero la libertad interna requiere dos elementos: ser *dueño* de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, *reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones.— En estos dos estados el *ánimo (índoles)* es *noble (erecta)*, pero en el caso contrario es abyecto (*índoles abiecta, serva*).

XV

La virtud requiere, en primer lugar, dominio de sí mismo

Los *afectos* y las *pasiones* son esencialmente distintos entre sí; los primeros pertenecen al *sentimiento*, en la medida en que éste, precediendo a la reflexión, la imposibilita o la dificulta. De ahí que se llame al afecto *repentino o brusco (animus praeceps)*, y la razón, mediante el concepto 408
de virtud, dice que debemos *contenernos*; sin embargo, esta debilidad en el uso del entendimiento, ligada a la fuerza de las emociones, es sólo *falta de virtud* y —por así decirlo— algo pueril y débil, que puede compaginarse con la mejor voluntad y que lo único que tiene en sí de bueno todavía es que la tempestad pasa pronto. Por eso, una propensión a un afecto (por ejemplo, la ira) no se hermana tanto con el vicio como la pasión. La *pasión*, en cambio, es el *apetito* sensible convertido en inclinación permanente (por ejemplo, el *odio* por contraposición a la ira). La tranquilidad con la que nos entregamos a ella nos

deja reflexionar y permite al ánimo forjarse principios al respecto y, de este modo, cuando la inclinación conduce a lo contrario a la ley, permite[16] incubarlos, arraigarlos profundamente e incorporar así (deliberadamente) el mal en la propia máxima; lo cual es entonces un mal *cualificado*, es decir, un verdadero *vicio*.

Por tanto, la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre.

XVI

La virtud presupone necesariamente la apatía (considerada como fuerza)

Esta palabra ha cobrado mala fama, como si significara insensibilidad y, por tanto, indiferencia subjetiva ante los objetos del arbitrio; se la tomaba como debilidad. Podemos evitar esta falsa interpretación denominando *apatía moral* a aquella ausencia de afectos que debe distinguirse de la indiferencia: porque los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles sólo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos.— Sólo la fortaleza aparente de un enfermo de fiebre permite aumentar el vivo interés incluso por el *bien* hasta el afecto, o más bien 409
degenerar en él. Se denomina *entusiasmo* al afecto de este

tipo y a él hay que referir también la *moderación*, que suele aconsejarse incluso en la práctica de la virtud (*insani sapiens nomen habeat*[17] *aequus iniqui - ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. Horat.). Porque, si no, es absurdo pensar que se pueda ser también *demasiado sabio, demasiado virtuoso*. El afecto pertenece siempre a la sensibilidad, sea cual fuere el objeto que lo provoque. La verdadera fuerza de la virtud es la *tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Éste es el estado de *salud* en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del *bien*.— Pero puede considerarse como virtud ficticia la de aquél que no admite que haya cosas indiferentes (*adiaphora*) desde el punto de vista moral, que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aquí una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud.

Observación

La virtud está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre *de nuevo*.— Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, *subjetivamente*, en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente: porque las máximas morales no pueden fundarse en la costum-

bre como las técnicas (ya que esto concierne a la constitución física de la determinación de la voluntad), sino que, si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello la *libertad* al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por deber.

XVII 410

Nociones preliminares a la división de la doctrina de la virtud

En primer lugar, este principio de la división, en lo que se refiere a lo *formal*, ha de contener todas las condiciones que sirven para distinguir una parte de la doctrina general de las costumbres de la doctrina del derecho y, ciertamente, según su forma específica; esto se verifica del siguiente modo: 1) los deberes de virtud son aquellos para los que no hay ninguna legislación externa; 2) puesto que a la base de todo deber ha de haber una ley, ésta en la ética puede ser una ley del deber, dada únicamente para las máximas de las acciones y no para las acciones; 3) el deber ético ha de concebirse como deber *amplio*, no como deber estricto (lo cual se infiere de nuevo de lo anterior).

En segundo lugar: en lo que respecta a lo *material*, la doctrina de la virtud no tiene que presentarse únicamente como una doctrina del deber en general, sino también como una *doctrina de los fines*: de tal modo que el hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar a cualquier otro hombre como su fin (a lo que se llama usualmente deberes de amor a sí mismo y de amor al prójimo), expresiones que se toman aquí en sentido im-

propio, porque para amar no puede haber directamente ningún deber, pero sí para realizar acciones a través de las cuales el hombre se propone a sí mismo y a otros como fin.

En tercer lugar: en lo que respecta a la distinción entre lo material y lo formal en el principio del deber (entre la legalidad y la finalidad), es menester resaltar que no toda *obligación de virtud (obligatio ethica)* es un deber de virtud (*officium ethicum s. virtutis*); con otras palabras: que el respeto por la ley en general todavía no fundamenta un fin como deber; y sólo el último es un deber de virtud.— Por tanto, sólo hay *una* obligación de virtud, pero *muchos* deberes de virtud: porque ciertamente hay muchos objetos que son para nosotros fines que tenemos a la vez el deber de proponernos, pero sólo hay una intención virtuosa como fundamento subjetivo de la determinación de cumplir el propio deber, intención que se extiende también sobre los deberes jurídicos, que por eso no pueden llevar el nombre de deberes de virtud.— Por consiguiente, cualquier *división* de la ética se referirá sólo a deberes de virtud. La ciencia que trata del modo de estar obligado sin tener en cuenta una posible legislación externa, es la ética misma, considerada según su principio formal.

Observación 411

Pero ¿cómo se me ocurre —se preguntará— introducir una división de la ética en *doctrina elemental* y *doctrina del método*, cuando pude dispensarme de ella en la doctrina del derecho?— La razón es la siguiente: que aquélla trata de deberes *amplios*, mientras que ésta trata de deberes puramente *estrictos*; por eso, la última que, según su naturaleza, ha de ser rigurosamente determinante (preci-

sa), no necesita —como tampoco la matemática pura— un reglamento universal (método) de cómo se debe proceder al juzgar, sino que lo verifica en la acción.— Por el contrario, la ética, gracias al margen que deja a sus deberes imperfectos, conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar estipular cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares; y ciertamente de tal modo que ésta proporcione de nuevo una máxima (subordinada) (en la que siempre puede preguntarse de nuevo por un principio para aplicarla a los casos que se presentan), y cae de este modo en una *casuística*, de la que nada sabe la doctrina del derecho.

Por tanto, la *casuística* no es ni una ciencia ni una parte de la misma; porque en tal caso sería una dogmática, mientras que la casuística no es tanto una enseñanza de cómo algo debe *encontrarse*, como un ejercicio de cómo debe *buscarse* la verdad; de ahí que esté *unida fragmentariamente*[18] a la ciencia y no sistemáticamente (como tendría que estarlo la primera)[19], añadida únicamente como lo están los escolios al sistema.

En cambio, compete especialmente a la ética, como *metodología* de la razón práctico-moral, no tanto ejercitar el Juicio como la razón, y ciertamente tanto en la *teoría* de sus deberes como también en la *praxis*; el primer ejercicio de tal metodología consiste en *preguntar* al alumno lo que ya sabe de los conceptos de deber —a lo que puede llamarse método *erotemático*— y esto ciertamente o bien simplemente de memoria, porque ya se lo han dicho, que es el método propiamente *catequé-*

tico, o porque se presupone que ya está en su razón de modo natural y que sólo necesita desarrollarse desde ella, que es el método *dialógico* (socrático)[20].

A la catequética, como ejercicio teórico[21], corresponde, como réplica en lo práctico, la *ascética*, 412
que es aquella parte de la metodología en la que se enseña, no sólo el concepto de virtud, sino también cómo pueden ponerse en práctica y cultivarse la *capacidad para la virtud* y la voluntad para ello.

Según estos principios, presentaremos, pues, el sistema en dos partes: la *doctrina ética elemental* y la *doctrina ética del método*. Cada parte tendrá sus apartados principales; éstos se dividirán en distintos capítulos, en la primera parte según la diversidad de los *sujetos* hacia los que el hombre tiene una obligación, en la segunda parte, según la diversidad de los *fines* que la razón le impone tener, así como la receptividad para tales fines[22].

XVIII

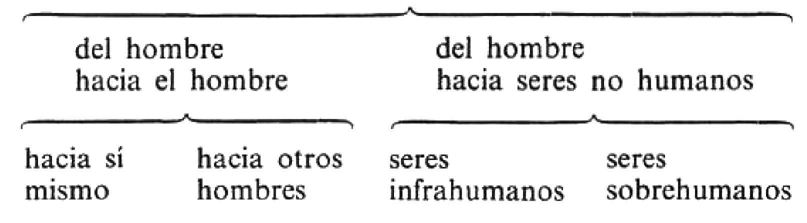
La división (arquitectónica) que esboza la razón práctica para fundar un sistema de sus conceptos en una *ética* puede hacerse, pues, según dos principios, tomados por separado o unidos: uno que representa la relación *subjetiva* de los que están obligados con el que obliga, *según la materia*; el otro que representa la relación *objetiva* de las leyes éticas con los deberes en general en un sistema, *según la forma*.— La *primera* división es la de los *seres* con respecto a los cuales puede concebirse una obligación ética; la *segunda* sería la de los conceptos de la razón pura práctico-ética que forman parte de los deberes de aquella

y que, por tanto, son necesarios para la ética sólo en la medida en que deba ser *ciencia*; por tanto, que son necesarios para la conexión metódica de todas las proposiciones que se derivan de la primera.

Primera división de la ética según la diferencia de los sujetos y de sus leyes 413

Contiene

Deberes



Segunda división de la ética según los principios de un sistema de la razón pura práctica[23]

Etica

Doctrina elemental — Metodología

Dogmática — Casuística — Catequética[23] — Ascética

La última división, puesto que se refiere a la forma de la ciencia, tiene que preceder a la primera como un compendio del todo.

I

DOCTRINA ÉTICA ELEMENTAL

PRIMERA PARTE DE LA

DOCTRINA ÉTICA ELEMENTAL 417

Deberes hacia sí mismo en general

Introducción

§ 1

El concepto de un deber hacia sí mismo contiene (a primera vista) una contradicción

Si el yo *que obliga* se toma en el mismo sentido que el yo *obligado*, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. Porque en el concepto de deber está contenido el de una coerción pasiva (yo soy *obligado*). Ahora bien, como es un deber hacia mí mismo, me represento como *obligando*, por tanto, ejerciendo una coerción activa (yo, el mismo sujeto, soy el que obliga); y la proposición que expresa un deber hacia sí mismo (yo *debo* obligarme a mi mismo) contendría una obligación de estar obligado (una obligación pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación), por consiguiente, contendría una contradicción.— Se puede sacar

también a la luz esta contradicción mostrando que el que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción.

§ 2

Sin embargo, hay deberes del hombre hacia sí mismo

En efecto, suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos.— Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo 418
me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo[*].

§ 3

Solución de esta aparente antinomia

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional (Vernunftwesen)* (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora.

Ahora bien, el hombre, como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona) [1]: de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido).

§ 4

Principio de la división de los deberes hacía sí mismo

Sólo puede hacerse la división teniendo por referencia el objeto del deber y no el sujeto que se obliga. El sujeto 419
obligado, tanto como el que obliga, es siempre *solamente el hombre*, y aunque nos esté permitido, en perspectiva teórica, distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como disposiciones naturales del hombre, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias que obligan al hombre, para tener derecho a hacer una división de los deberes en deberes hacia el *cuerpo* y deberes hacia el *alma*.— Ni por la experiencia ni por argumentos de la razón estamos suficientemente informados de si el hombre tiene alma (como sustancia ínsita a él, diferente del cuerpo y capaz de pensar con independencia de éste, es decir, como sustancia espiritual), o si más bien no será la vida una propiedad de la materia; y aun cuando se diera el primer caso, no sería concebible ningún deber del hombre hacia un *cuerpo* (como sujeto que obliga), aunque fuera el cuerpo humano.

1) Por consiguiente habrá sólo una división *objetiva* de los deberes hacia sí mismo atendiendo *a lo formal* y lo *material* de los mismos; de entre tales deberes unos son *restrictivos* (deberes negativos), los otros son *extensivos* (deberes positivos hacia sí mismo): aquéllos *prohíben* al hombre, en lo que respecta al *fin* de su naturaleza, obrar contra él y persiguen, por tanto, sólo la *autoconservación* moral; éstos *ordenan* proponerse como fin un determinado objeto del arbitrio y persiguen la propia *perfección*; ambos son propios de la virtud: sea como deberes de omisión (*sustine et abstine*), sea como deberes de comisión (*viribus concessis utere*), ambos son deberes de virtud. Los primeros[2] se relacionan con la *s a l u d* moral del hombre (*ad esse*), tanto como objeto de su sentido externo como de su sentido interno, para *conservar* su naturaleza en su perfección (como *receptividad*); los otros se relacionan con la *riqueza moral (ad melius esse; opulentia moralis)*, que consiste en poseer una *capacidad* suficiente para todos los fines, en la medida en que ésta puede adquirirse y forma parte del *cultivo* de sí mismo (como perfección activa).— El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2) Habrá una división *subjetiva* de los deberes del hom- 420
bre hacia sí mismo, es decir, una división según la cual el sujeto del deber (el hombre) se considera a sí mismo o bien como un ser *animal* (físico) y a la vez moral, o bien *solamente como* ser *moral*.

Ahora bien, los impulsos de la naturaleza, en lo que respecta *a la animalidad* del hombre son: *a)* el impulso por

el que la naturaleza se propone la conservación de sí mismo, *b)* aquel por el que se propone la conservación de la especie, c) aquel por el que se propone la conservación de la capacidad para disfrutar agradablemente de la vida, pero sólo de un modo animal.— Los vicios que se oponen aquí al deber del hombre hacia sí mismo son: el *suicidio*, el uso contranatural que alguien hace de la *inclinación sexual*, y el *disfrute inmoderado de los alimentos*, que debilita la capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas.

Pero, en lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado *únicamente* como ser moral (sin atender a su animalidad), tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa.— Los vicios que se oponen a este deber son: la *mentira*, la *avaricia* y la *falsa humildad* (el servilismo). Estos vicios adoptan principios que contradicen directamente (ya por su misma forma) al carácter del hombre como ser moral[3] es decir, la libertad interna y la dignidad innata del hombre; lo cual es tanto como decir que erigen como principio no tener ningún principio y no tener tampoco ningún carácter; es decir, degradarse y convertirse en objeto de desprecio.— La virtud que se opone a todos estos vicios podría llamarse el *honor (honestas interna, iustum sui aestimiun)*, un modo de pensar diametralmente opuesto a la *ambición desmedida (ambitio)* (que puede ser también abyecta), y que aparecerá más adelante particularmente bajo este título.

DOCTRINA DE LA VIRTUD 421

Primera parte

DOCTRINA ÉTICA ELEMENTAL

Libro primero

Deberes perfectos para consigo mismo

Capítulo primero

El deber del hombre para consigo mismo, considerado como un ser animal

§ 5

El *primer* deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la *autoconservación* en su naturaleza animal.

Su contrario es la *muerte física* voluntaria, que a su vez[1] puede pensarse como total o sólo como parcial.— Por tanto, la muerte física, la *privación de la propia vida (autochiria)*, puede ser también total (*suicidium*) o parcial, *amputación* (mutilación), que a su vez puede dividirse en amputación *material*, cuando uno se *priva* a sí mismo de ciertas *partes* integrantes como órganos, es decir, cuando se mutila, y amputación *formal*, cuando se *priva* (para siempre o por algún tiempo) de la *capacidad* del *uso* físico (y, con ello, también indirectamente del uso moral) de sus fuerzas.

Dado que en este capítulo sólo hablamos de deberes negativos, por consiguiente, sólo de omisiones, los artículos sobre los deberes tendrán que dirigirse contra los *vicios* que se oponen al deber para consigo mismo.

Capítulo primero 422

Artículo primero

El suicidio

§ 6

Quitarse la vida a sí mismo voluntariamente sólo puede llamarse *suicidio (homicidium dolosum)* si puede probarse que es un delito cometido contra nuestra propia persona o también contra otra persona a través del propio suicidio (por ejemplo, cuando una persona embarazada se suicida).

a) Quitarse la vida es un crimen (un asesinato). Sin duda, puede considerarse también como una transgresión del deber hacia otros hombres (de uno de los esposos hacia el otro[2], de los padres hacia los hijos, del súbdito hacia la autoridad o sus conciudadanos, finalmente también hacia Dios, porque el hombre abandona el puesto que nos ha confiado en el mundo, sin estar llamado a ello); —pero aquí hablamos sólo de la violación de un deber para consigo mismo, a saber, si, prescindiendo de todas aquellas consideraciones, el hombre está obligado, sin embargo, por su mera calidad de persona a conservar su vida y si en ello tiene que reconocer un deber (y ciertamente estricto) para consigo mismo.

Parece absurdo que el hombre pueda ofenderse a sí mismo (*volenti non fit iniuria*). De ahí que el estoico considerara como un privilegio de su personalidad (del sabio) salir de la vida (como de una casa en llamas) voluntariamente, con el alma tranquila, sin estar apremiado por el mal presente o previsible: siendo así que no puede servir para nada más en la vida.— Pero precisamente este valor, esta grandeza de alma de no temer a la muerte y de conocer algo que el hombre puede apreciar todavía más que su vida, hubiera tenido que ser para él un móvil tanto mayor para no destruirse, para no destruir a un ser dotado de un poder tan grande sobre los más fuertes móviles sensibles; por tanto, para no quitarse la vida.

El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado[3] a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al 423
sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su exis-

tencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo noumenon*), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*).

Deshacerse de una parte integrante como órgano (mutilarse), por ejemplo, dar o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro, o dejarse practicar la castración para poder vivir con mayor comodidad como cantante, etc., forman parte del suicidio parcial; pero dejarse quitar, amputándolo, un órgano necrosado o que amenaza necrosis y que por ello es dañino para la vida, o dejarse quitar lo que sin duda es una parte del cuerpo, pero no es un órgano, por ejemplo, el cabello, no puede considerarse como un delito contra la propia persona; aunque el último caso no está totalmente exento de culpa cuando pretende una ganancia exterior.

Cuestiones casuísticas

¿Es suicidio lanzarse a una muerte segura (como Curtius) para salvar a la patria? ¿Tiene que considerarse el martirio voluntario, el sacrificio por la salvación del género humano en general como un acto heroico, igual que aquél?

¿Está permitido anticiparse, suicidándose, a la condena a muerte injusta de un superior? ¿Aunque éste lo permitiera (como Nerón a Séneca)?

¿Se puede imputar como propósito criminal a un gran monarca[4], fallecido recientemente, el hecho de que llevara consigo un veneno de acción rápida, probablemente para no verse obligado a aceptar condiciones de rescate

que podrían ser perjudiciales para su Estado, en el caso de que fuera apresado en la guerra que él personalmente dirigía, ya que puede atribuírsele esta intención, sin necesidad de suponer en ello simple orgullo?

Un hombre que sentía ya hidrofobia, como efecto de la mordedura de un perro rabioso, después de tener claro que nunca tuvo noticia de que alguien se hubiera curado de ella, se suicidó, como decía en un escrito dejado al 424
morir, para no hacer también desdichados a otros hombres con su rabia (cuyo ataque ya sentía). La pregunta es entonces si con ello actuó mal.

Quien se decide a dejarse inocular la viruela, arriesga su vida a lo incierto, aunque lo haga *para conservar su vida*, y en esa medida se encuentra en un caso mucho más difícil, en lo que respecta a la ley del deber, que el navegante que al menos no produce la tempestad a la que se abandona, mientras que aquél atrae sobre sí mismo la enfermedad que le pone en peligro de muerte. Así pues, ¿está permitida la inoculación de la viruela?

Artículo segundo

La deshonra de sí mismo por la voluptuosidad

§ 7

Igual que el amor a la vida determina por naturaleza a la conservación de la *persona*, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la *especie*; es decir, cada una de ellas es un *fin de la naturaleza*, por el que entendemos aquel tipo de conexión entre la causa y el efecto, en el que pensamos a la causa, aun sin atribuirle entendimiento, como si produjera el efecto, por analogía con un entendimiento, es decir, como un hombre que obra in-

tencionadamente. La cuestión es entonces si el uso de esta última facultad[5], con respecto a la persona misma que la ejerce, está sometido a una ley del deber restrictiva, o si la persona está autorizada, aun sin perseguir aquel fin, a dedicar el uso de sus facultades sexuales al mero placer animal, sin obrar con ello en contra de un deber para consigo misma.— En la doctrina del derecho se prueba que el hombre no puede servirse de *otra* persona para darse este placer sin la especial restricción de un contrato jurídico, en el que dos personas se obligan recíprocamente. Pero aquí la cuestión es si en relación con este disfrute no existe un deber del hombre para consigo mismo, cuya transgresión es una *deshonra* (no una simple degradación) de la humanidad en su propia persona. El impulso hacia aquel disfrute se llama *placer carnal* (también voluptuosidad, sin más). El vicio que de aquí surge se llama impudicia, y la virtud referida a estos impulsos sensibles se llama castidad, que aquí ha de presentarse ahora como un deber del hombre para consigo mismo. La voluptuosidad es *contranatural* cuando el hombre se ve exci- 425
tado a ella, no por un objeto real, sino por una representación imaginaria del mismo, creándolo, por tanto, él mismo de forma contraria al fin. Porque ella produce entonces un apetito contrario al fin de la naturaleza, y ciertamente contrario a un fin todavía más importante que el del amor mismo a la vida, porque éste tiende sólo a la conservación del individuo, pero aquel a la conservación de la especie en su totalidad.—

Que semejante uso contranatural de las propias facultades sexuales (por tanto, abuso) viola el deber para consigo mismo, oponiéndose sin duda en sumo grado a la moralidad, es evidente para todo el mundo en cuanto piensa en él, y hasta tal punto suscita aversión a este pen-

samiento que incluso se tiene como inmoral mencionar un vicio semejante con su propio nombre, cosa que no sucede con el suicidio, que no se vacila en poner ante los ojos del mundo con todos sus horrores (en una *species facti*); como si el hombre en general se avergonzara de ser capaz de tratar a su propia persona de un modo tal que lo degrada a él mismo por debajo de los animales: de modo que incluso la comunidad corporal de ambos sexos en el matrimonio (sin duda en sí solamente animal), que está permitida, precisa y exige mucha finura en el trato educado para correr un velo sobre ello cuando debe hablarse del tema.

Ahora bien, no es tan fácil suministrar la prueba racional de que es inadmisible aquel uso contranatural de las propias facultades sexuales, e incluso simplemente el usarlas sin fin, en tanto que violación del deber para consigo mismo (y ciertamente, en lo que concierne al primero, en sumo grado).— El *fundamento de la prueba* consiste sin duda en que el hombre renuncia con ello (desdeñosamente) a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales. Pero con ello no hemos explicado que tal vicio, en su carácter contranatural, supone un alto grado de violación de la humanidad en la propia persona, pareciendo superar incluso al suicidio según la forma (de la intención). A no ser porque el rechazo altivo de sí mismo en el último, de la vida como un lastre, no es al menos una débil entrega a los estímulos sensibles, sino que exige valor, y en él siempre hay lugar para el respeto por la humanidad en la propia persona; mientras que la total entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contra-

ria a la naturaleza, es decir, en un objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo.

Cuestiones casuísticas 426

El fin de la naturaleza en la cohabitación de los sexos es la procreación, es decir, la conservación de la especie; por tanto, como mínimo, no se debe obrar contra este fin. Pero ¿está permitido arrogarse aquel uso, *sin prestar atención a este fin* (aunque sea en el matrimonio)?

Por ejemplo, hacer uso de las facultades sexuales durante el embarazo, o cuando la esposa es estéril (por edad o por enfermedad), o cuando no se siente estimulada a ello, ¿no es contrario al fin natural y, por tanto, también al deber para consigo mismo, por parte de uno o de otro, igual que en el caso de la voluptuosidad contranatural? ¿O hay aquí una ley permisiva de la razón práctico-moral que, cuando colisionan sus fundamentos de determinación, convierte en permitido algo en sí no permitido, sin duda para prevenir una transgresión aún mayor (por así decirlo, por indulgencia)? —¿Desde dónde puede considerarse *purismo* la restricción de una obligación amplia (una pedantería con respecto a la observancia del deber, que afecta a su amplitud) y puede dejarse un espacio para las inclinaciones animales, con peligro de que se abandone la ley racional?

La inclinación sexual se llama también *amor* (en el sentido más estricto del término) y es en realidad el mayor placer sensual que puede encontrarse en un objeto; no es únicamente placer *sensible*, como el que se encuentra en objetos que gustan en la mera reflexión sobre ellos (en cuyo caso la receptividad para tal placer se llama gusto), sino placer provocado por el *disfrute* de otra persona, que es propio de la *facultad de desear* y sin duda del nivel su-

premo: la pasión. No puede considerarse ni como amor de complacencia ni como amor de benevolencia (porque ambos más bien se distancian del disfrute carnal), sino que es un placer de un tipo especial (*sui generis*), y ser ardiente no tiene nada en común propiamente con el amor moral, aunque puede entrar en estrecha conexión con él si la razón práctica añade sus condiciones restrictivas.

Artículo tercero 427

El aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida

§ 8

No enjuiciaremos aquí el vicio de este tipo de intemperancia por el daño o por los dolores corporales, incluso las enfermedades[6]que el hombre contrae por él; porque entonces deberíamos oponernos a tal vicio por un principio de bienestar y de vida placentera (por consiguiente, de la felicidad), principio que, sin embargo, nunca puede fundamentar un deber, sino sólo una regla de la prudencia: al menos, no sería un principio para un deber directo.

La intemperancia animal en el disfrute de la comida es un abuso de los medios de disfrute que inhibe o agota la facultad de usarlos intelectualmente. El *alcoholismo* y la *glotonería* son los vicios que figuran bajo esta rúbrica. En el estado de embriaguez ha de tratarse al hombre como a un animal, no como hombre; por el exceso de comida y en un estado semejante, se encuentra inutilizado durante cierto tiempo para realizar acciones que exigen agilidad y reflexión en el uso de sus fuerzas.— Es evidente que ponerse en tal estado supone violar un deber para consi-

go mismo. La primera de estas degradaciones, incluso por debajo de la naturaleza animal, se produce habitualmente por bebidas fermentadas, pero también por otros medios estupefacientes, como el opio y otros productos del reino vegetal; se hace tentador porque con ello se produce por un instante la felicidad soñada, la liberación de las preocupaciones, incluso también una fuerza imaginaria; sin embargo, es dañino[7] porque comporta después abatimiento y debilidad y, lo que es peor, la necesidad de ingerir de nuevo este estupefaciente, e incluso aumentar la cantidad. La glotonería se encuentra también entre aquellos placeres animales de los sentidos, puesto que emplea únicamente los sentidos como disposiciones pasivas y ni siquiera la imaginación que, sin embargo, todavía es un juego *activo* de la representaciones, como es el caso en el disfrute a que antes hemos aludido; por consiguiente, todavía se acerca más al disfrute de los animales.

Cuestiones casuísticas 428

Si no como panegirista, al menos como apologeta ¿se puede permitir un consumo de vino que se aproxime a la embriaguez, porque estimula a la sociedad a la locuacidad y une a ello la franqueza? — ¿O se le puede atribuir perfectamente el mérito de favorecer lo que Séneca[8] elogia en Catón: *virtus eius incaluit mero?* —¿Pero quién puede determinar la *medida* para alguien que está dispuesto precisamente a pasar al estado en que ya no tiene los ojos claros para *medir*?[9] El uso del opio y del aguardiente, como medios de disfrute, está más próximo a la abyección porque, en el bienestar soñado, hace a los hombres mudos, reservados y no comunicativos, de ahí que sólo estén permitidos como medicamentos—. El

mahometismo, que prohíbe totalmente el vino, ha hecho, pues, una mala elección al permitir el opio.

El banquete, como invitación formal a la intemperancia en ambos tipos de disfrute, tiene en sí, además del bien vivir físico, algo que tiende a un fin moral, a saber, a mantener juntos a muchos hombres y durante largo rato para que se comuniquen entre sí; pero, no obstante, dado que una cantidad (cuando, como dice Chesterfield[10], excede el número de las musas) sólo permite una escasa comunicación (con los vecinos de mesa), con lo cual la reunión contradice aquel fin, sigue induciendo a lo inmoral, es decir, a la intemperancia, a la transgresión del deber para consigo mismo; aun sin considerar los perjuicios físicos del exceso, que tal vez puedan ser eliminados por el médico. ¿Hasta dónde llega el derecho moral a prestar oído a estas invitaciones a la intemperancia?

Capítulo segundo

El deber del hombre para consigo mismo, considerado[11] únicamente como ser moral

Este deber se opone a los siguientes vicios: la *mentira*, la *avaricia* y la *falsa humildad* (el servilismo).

I

La mentira 429

§ 9

La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la

humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)*[12]. Es evidente que en la ética, que no autoriza algo por el hecho de que sea inofensivo, ninguna falsedad deliberada, al expresar los propios pensamientos, puede rehusar este duro nombre (que en la doctrina del derecho sólo lleva cuando lesiona el derecho de otros). Porque la deshonra que le acompaña (ser objeto de desprecio moral) acompaña también al mentiroso como su sombra. La mentira puede ser externa (*mendacium externum*) o también interna.— Por medio de aquella el mentiroso[13] se convierte en objeto de desprecio a los ojos de otros, pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual es todavía peor, y atenta contra la dignidad de la humanidad en su propia persona; con lo cual el daño que de ahí puede resultar para otros hombres no afecta a la especifidad del vicio (porque entonces consistiría únicamente en la violación del deber hacia otros) y, por tanto, aquí no tenemos en cuenta ni siquiera el daño que el mentiroso se hace a sí mismo; porque en ese caso, como falta de prudencia, se opondría a la máxima pragmática, no a la máxima moral, y no podría considerarse en absoluto como infracción del deber.— La mentira es rechazo y —por así decirlo— destrucción de la propia dignidad de hombre. Un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro (aunque se tratara de una persona meramente ideal) tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa; porque, siendo así que ésta es algo real y dado, algún otro puede servirse de su condición para sacar algún provecho; pero comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin

opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo.— La *veracidad* en las declaraciones se llama también *sinceridad*, y si éstas son a la vez promesas, *lealtad*, pero en general *rectitud*.

La mentira (en el sentido ético de la palabra), como 430
falsedad deliberada, no precisa *perjudicar* a otros para que se le considere reprobable; porque en ese caso la mentira sería violación de los derechos de otros. Su causa puede ser la ligereza o la bondad, incluso puede perseguirse con ella un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por la mera forma, un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos.

Es fácil probar la realidad de muchas mentiras *internas* de las que los hombres se culpabilizan, sin embargo, explicar su posibilidad parece más difícil: porque para ello se requiere una segunda persona a la que se tiene la intención de engañar, pero engañarse a sí mismo premeditadamente parece encerrar en sí una contradicción.

El hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede usarse a sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phaenomenon*), como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación del pensamiento), sino que está sujeto a la condición de concordar con la declaración (*declaratio*) del primero y tiene para consigo mismo la obligación de la *veracidad*.— Si, por ejemplo, miente sobre su fe en un futuro juez universal, por cuanto no encuentra en sí mismo realmente una fe semejante, pero se persuade de que no puede ser perjudicial, pero sí útil, profesar mentalmente semejante fe en alguien que conoce profundamente los co-

razones, para en todo caso obtener capciosamente su favor. O, cuando no duda en este caso, pero se halaga a sí mismo diciéndose que respeta internamente su ley, cuando no siente en sí ningún otro móvil más que el miedo al castigo.

La deslealtad es simplemente falta de *escrupulosidad*, es decir, falta de sinceridad en la confesión ante el juez *interior*, pensado como otra persona. Por ejemplo, viéndolo con el mayor rigor, es ya una falta de sinceridad tomar, por amor a sí mismo, un deseo por un acto[14] porque tiene como objeto un fin en sí bueno, y la mentira interna, aunque se opone al deber del hombre para consigo mismo, recibe aquí el nombre de debilidad, igual que el deseo del amante de encontrar en su amada únicamente buenas cualidades hace que no vea sus evidentes defectos.— Sin embargo, esta falta de sinceridad en las interpretaciones, que cometemos contra nosotros mismos, merece la más seria reprensión: porque a partir de esta situación corrompida (la falsedad, que parece estar arraiga- 431
da en la naturaleza humana) el mal de la falta de veracidad se propaga también a otros hombres, una vez el principio supremo de la veracidad ha sido violado.

Observación

> Es curioso que la Biblia no consigne el *fratricidio* (de Caín) como el primer delito por el que entró el mal en el mundo, sino la primera *mentira* (porque contra aquél se rebela la naturaleza humana) y que designe como creador de todo lo malo desde el comienzo al mentiroso y al padre de la mentira; aunque la razón no puede ofrecer ningún fundamento ulterior de esta propensión de los hombres a la *hipocresía (esprit fourbe)* que, sin embargo, tiene que haber sido anterior: porque un acto de liber-

tad no puede deducirse y explicarse (como un efecto físico) siguiendo la ley natural de la conexión del efecto con su causa, que en su conjunto son fenómenos.

Cuestiones casuísticas

¿Puede tomarse como mentira una falsedad dicha por cortesía (por ejemplo, el «*su más humilde servidor*» que aparece al pie de una carta)? Con ello nadie se engaña.— Un autor pregunta a uno de sus lectores: ¿qué le parece mi obra? Se podría dar en tal caso una respuesta capciosa, burlándose de lo insidioso de semejante pregunta; pero ¿quién tiene siempre a mano una chanza? La mínima vacilación en la respuesta es ya una ofensa para el autor; ¿puede hablarle, pues, según su deseo?

Cuando digo algo falso en asuntos serios, en que se trata de lo mío y lo tuyo, ¿he de responsabilizarme de todas las consecuencias que resulten de ello? Por ejemplo, el dueño de una casa ha dado orden de que, si cierto hombre preguntara por él, digan que no está en casa. El criado lo hace, pero con ello da lugar a que aquél se escape y cometa un gran delito que, de lo contrario, hubiera impedido la guardia enviada contra él. ¿En quién recae aquí la culpa (según principios éticos)? Ciertamente también sobre este último, que violó un deber para consigo mismo con una mentira, cuyas consecuencias le atribuye su propia conciencia moral.

II

La avaricia 432

§ 10

Bajo este nombre no entiendo aquí la *avaricia codiciosa* (la tendencia[15] a extender la adquisición de los medios para vivir bien más allá de los límites de la verdadera necesidad): porque ésta puede considerarse también como mera violación del deber (de beneficencia) para con *otros*; tampoco la *avaricia mezquina* que, cuando es vergonzosa, se llama *mezquindad* o tacañería, pero que puede ser simplemente falta de atención a los deberes del amor para con otros; sino que entiendo aquí bajo este nombre la restricción del *propio* disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de la verdadera necesidad propia; ésta es propiamente la avaricia en la que aquí pensamos y que se opone al deber *para consigo mismo*.

La reprobación de este vicio puede aclarar con un ejemplo que es incorrecto definir las virtudes como vicios según el simple *grado*, y mostrar a la vez la imposibilidad de utilizar el principio *aristotélico*: la virtud consiste en el medio entre dos vicios.

En efecto, si considero la *buena economía* como medio entre el derroche y la avaricia, y éste debe ser el grado medio, un vicio no se convertiría en el vicio opuesto (*contrarié*) más que a través de la *virtud* y, de este modo, la virtud no sería sino un vicio menguado o más bien un vicio que desaparece, y la consecuencia sería en el presente caso que el auténtico deber de virtud sería no hacer uso en absoluto de los medios para la vida buena.

No es la *medida* en el ejercicio de las máximas morales, sino el *principio* objetivo de las mismas el que tiene que conocerse y presentarse como diferente, si es que el vicio debe distinguirse de la virtud.— La *máxima* de la avaricia *codiciosa* (como la del derrochador) es procurarse todos los medios para la buena vida y conservarlos *con vistas al disfrute*.— La de la avaricia *mezquina* es, en cambio, tanto

adquirir como conservar todos los medios para la buena vida, pero *no con vistas al disfrute* (es decir, sin que sea el fin disfrutar, sino sólo poseer).

Así pues, el rasgo distintivo del último vicio es el principio de poseer los medios para toda suerte de fines, 433
pero con la salvedad de no querer utilizar para sí ninguno de ellos, privándose así del agradable disfrute de la vida: lo cual se opone precisamente, en cuanto al fin, al deber para consigo mismo[*][16][17][18][19]. Por tanto, el derroche y la mezquindad no difieren entre sí por el grado, sino específicamente por sus máximas opuestas.

Cuestiones casuísticas

Puesto que aquí sólo tratamos de los deberes hacia sí mismo, y la codicia (la avidez por adquirir) que persigue el derroche tiene como base el *egoísmo (solipsismus)*, igual que la tacañería (el escrúpulo en malgastar), y puesto que 434
ambos, tanto el derroche como la mezquindad, parecen ser reprobables únicamente porque llevan a la pobreza, en un caso, a la pobreza inesperada, en el otro, a la voluntaria (a querer vivir de un modo miserable), —la cuestión es si tanto una como otra deben llamarse en general vicios y no sencillamente imprudencia; por consiguiente, si no deben encontrarse totalmente fuera de los límites del deber hacia sí mismo. Pero la mezquindad no es sólo el ahorro mal entendido, sino una autosumisión servil a las riquezas, no ser dueño de ellas, lo cual es una violación del deber hacia sí mismo. Se opone a la *liberalidad (liberalitas moralis)* del modo de pensar en general (no a la generosidad (*liberalitas sumptuosa*), que es sólo una aplicación de la misma a un caso particular), es decir, se opone al principio de la independencia con respecto a todo lo demás, excepto la ley, y es un fraude que el sujeto comete contra sí mismo. Pero ¿qué clase de ley es esa,

cuyo legislador interno mismo no sabe dónde aplicarla? ¿Debo quitar de los gastos para alimentos o sólo del lujo exterior? ¿En la vejez o ya en la juventud? ¿O es el ahorro en general una virtud?

III

La falsa humildad

§ 11

En el sistema de la naturaleza el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*). Incluso el hecho de que les aventaje en el entendimiento y pueda proponerse fines a si mismo sólo le da el valor *externo* de su utilidad (*pretium usus*), el valor de un hombre para otro; es decir, el *precio* como mercancía en el comercio con estos animales como cosas, en el que, sin embargo, tiene un precio inferior todavía al del medio universal de cambio, el dinero, cuyo valor se llama por eso eminente (*pretium eminens*).

Ahora bien, el hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fi- 435
nes ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad.

La humanidad en su persona es el objeto del respeto que él puede exigir a cualquier hombre, y del que él tampoco ha de privarse. Por tanto, el hombre puede y debe evaluarse según una medida tanto pequeña como grande, tras haberse considerado como ser sensible (según su naturaleza animal) o como ser inteligible (según su disposición moral). Puesto que no sólo ha de considerarse como persona en general, sino también como hombre, es decir, como persona sometida a deberes que le impone su propia razón, su escaso valor[20] como *hombre animal* no puede perjudicar a la conciencia de su dignidad como *hombre racional* y, atendiendo a esta última, no debe renunciar a la autoestima moral; es decir, no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí mismo un deber, humillándose y de un modo *servil (animo servili)*, como si se tratara de un favor; no debe renunciar a su dignidad, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral[21], y esta *autoestima* es un deber del hombre hacia sí mismo.

La conciencia y el sentimiento de que es insignificante el propio valor moral en comparación con la *ley* es la *humildad (humilitas moralis)*. Pero la persuasión de que el propio valor moral es grande, nacida de la falta de comparación con la ley, puede llamarse *orgullo de la virtud (arrogantia moralis)*.— La falsa *humildad* moral (*humilitas spuria*) consiste en renunciar a toda pretensión de tener algún valor en sí mismo, persuadido de lograr precisamente con ello un valor escondido.

La *humildad al compararse con otros hombres* (incluso con cualquier ser finito, aunque fuera un serafín) no es en modo alguno un deber; más bien el afán de igualar a otros en tal humildad[22] o de superarlos, convencido de procurarse asi un valor interno superior, es *soberbia (am-*

bitio), que se opone precisamente al deber hacia otros. Pero la degradación del propio valor moral, proyectada 436
únicamente como medio para adquirir el favor de otro (sea quien fuere) (el fingimiento y la adulación)[*]es falsa humildad (ficticia) y, como devaluación de la propia personalidad, se opone al deber hacia sí mismo.

De nuestra comparación sincera y precisa con la ley moral (con su santidad y rigor) tiene que seguirse inevitablemente una verdadera humildad: pero del hecho de que seamos capaces de tal legislación interna, del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la *elevación* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo.

§ 12

Este deber, referente a la dignidad de la humanidad en nosotros, y que es, por tanto, también un deber hacia nosotros mismos, puede hacerse más o menos visible en los siguientes ejemplos.

No os convirtáis en esclavos de los hombres; —no permitáis que vuestro derecho sea pisoteado impunemente por otros—. No contraigáis deudas que no podáis garantizar plenamente.— No aceptéis beneficios de los que podáis prescindir, y no seáis parásitos, aduladores o mendigos (lo cual, por cierto, sólo difiere de lo anterior gradualmente). Sed, pues, productivos, para no llegar a ser pobres como ratas.— Quejarse y gemir, incluso simplemente gritar por un dolor corporal es ya indigno de vosotros, sobre todo, si sois conscientes de haber sido

culpables: de ahí que la muerte de un delincuente se ennoblezca (evite la deshonra) por la firmeza con que muere.— Arrodillarse o postrarse, aunque sea para manifestar de este modo sensiblemente la veneración por los objetos celestes, es contrario a la dignidad humana, como también invocarlos en presencia de imágenes; porque en ese caso no os humilláis ante un *ideal* que os presenta 437
vuestra propia razón, sino ante un *ídolo* que es vuestra propia obra.

Cuestiones casuísticas

En el hombre el sentimiento de la sublimidad de su condición, es decir, la *elevación del ánimo (elatio animi)* como aprecio de sí mismo, ¿no está demasiado cerca de la *vanidad (arrogantia)*, que se opone precisamente a la verdadera humildad (*humilitas moralis*), como para que sea aconsejable estimularla, incluso en comparación con otros hombres y no sólo con la ley? ¿O esta forma de autonegación no llevaría más bien el juicio de los otros hasta el desprecio de nuestra persona, y se opondría de este modo al deber (al respeto) hacia nosotros mismos? Humillarse y doblegarse ante un hombre parece en cualquier caso indigno de un hombre.

¿No son pruebas de una extendida propensión a la falsa humildad entre los hombres la exquisita manifestación de respeto con palabras y gestos hacia aquél, incluso, que no manda según la constitución civil? Es decir, las reverencias, las inclinaciones (los cumplidos), las frases cortesanas, que expresan la diferencia de rango con cuidadosa precisión, y que son completamente distintas de la cortesía (que es necesaria también para aquellos que se respetan por igual) —el tú, él, su y Vd., o bien vuestro muy noble, muy ilustre, ilustrísimo, vuecencia (*ohe, iam satis est!*)[23] en el tratamiento—, pedanterías en las que los

alemanes han llegado más lejos, entre todos los pueblos de la tierra (exceptuando tal vez las castas indias) (*Hae nugae in seria ducunt*). Ahora bien, quien se convierte en gusano, no puede quejarse después de que le pisoteen.

Capítulo segundo

Sección primera

El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato

§ 13

Todo concepto de deber encierra una coerción objetiva de la ley (como imperativo moral que restringe nuestra libertad) y pertenece al entendimiento práctico, que 438 da la regla; pero la *imputación* interna de un acto, como de un caso que se encuentra bajo la ley (*in meritum aut demeritum*), compete al *Juicio (iudicium)* que, como principio subjetivo de imputación de la acción, juzga con fuerza legal si la acción se ha realizado o no como acto (como acción que se encuentra bajo una ley); después de esto viene la conclusión de la *razón* (la sentencia), es decir, el enlace del efecto jurídico con la acción (la condena o la absolución): todo ello sucede ante una *audiencia (coram iudicio)*, llamada *tribunal (forum)*, como persona moral que hace efectiva la ley.— La conciencia de un *tribunal interno* al hombre («ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí»)[24] es la *conciencia moral*.

Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra

cuando piensa escapar. Él puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírla*.

Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada *conciencia moral*, tiene en sí de peculiar que, aunque ésta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, éste se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona*. Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica (causa)* ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una y la misma persona* que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal; porque en tal caso el acusador perdería siempre.— Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma[*]. 439

Esta persona ideal (el juez autorizado de la conciencia moral) tiene que conocer los corazones, porque el tribunal se establece en el *interior* del hombre; —pero a la vez tiene que ser *quien obliga siempre*, es decir, tiene que ser aquella persona, o tiene que pensarse como aquella persona, en relación con la cual todos los deberes en general han de considerarse también como mandatos suyos: porque la conciencia moral es el juez interior de todas las acciones libres—. Ahora bien, puesto que un ser moral semejante tiene que tener a la vez todo el poder (en el cielo

y en la tierra), porque de lo contrario no podría proporcionar a sus leyes el efecto que les corresponde (lo cual compete, sin embargo, necesariamente a la judicatura), y puesto que se llama *D i o s* a un ser moral todopoderoso, tendremos que pensar la conciencia moral como el principio subjetivo de la responsabilidad de los propios actos ante Dios: incluso el último concepto (aunque sólo de un modo oscuro) estará siempre contenido en aquella autoconciencia moral.

Ahora bien, esto no significa que el hombre esté justificado por la idea a la que le conduce inevitablemente su conciencia moral, ni aún menos que esté obligado por ella, a *admitir* fuera de sí como *real* a semejante ser supremo; porque esta idea no le es dada *objetivamente* por la razón teórica, sino sólo *subjetivamente* por la razón práctica, 440
que se obliga a sí misma a actuar conforme a ella; y por medio de esta idea, *sólo por analogía* con un legislador de todos los seres racionales del mundo, recibe el hombre únicamente una dirección: representarse la escrupulosidad (que también se llama *religio*) como responsabilidad ante un ser santo (ante la razón moralmente legisladora), distinto de nosotros mismos, pero íntimamente presente en nosotros, y someter la propia voluntad a las reglas de la justicia. El concepto de religión en general es aquí para el hombre únicamente «un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos».

1) En un asunto que concierna a la conciencia moral (*causa conscientiam tangens*) el hombre se representa una conciencia moral que *advierte (praemonens)* antes de la decisión; de ahí que cuando afecta a un concepto de deber (algo en sí moral), en los casos en los que la conciencia moral es el único juez (*casibus conscientiae*), la *escrupulosidad* más extrema (*scrupulositas*) no puede considerarse como

escrupulosidad exagerada (micrología), ni puede considerarse como una bagatela (*peccatillum*) una verdadera transgresión y confiarla a una deliberación de la conciencia moral que se pronuncia arbitrariamente (siguiendo el principio: *minima non curat praetor*). De ahí que atribuirle a alguien una conciencia moral *ancha* sea lo mismo que decir que *no tiene conciencia moral*.

2) Cuando el acto se ha realizado, se presenta en la conciencia moral primero el acusador, pero a la vez con él también un abogado (defensor); con lo cual, la disputa no tiene que terminar amigablemente (*per amicabilem compositionem*), sino que ha de resolverse según el rigor del derecho; y de aquí se sigue.

3) la sentencia de la conciencia moral, con fuerza de ley, de *absolver* al hombre o *condenarlo*, sentencia que constituye la conclusión; aquí es menester señalar que en el primer caso nunca puede decretar un *premio (praemium)*, una ganancia de algo que antes no era suyo, sino que sólo supone el *contento* de haber eludido el peligro de ser considerado culpable y, por tanto, la dicha que proporciona el confortante consuelo de la conciencia moral no es *positiva* (alegría), sino sólo *negativa* (el sosiego tras la inquietud anterior); dicha que sólo puede acompañar a la virtud, entendida como una lucha contra las influencias del principio malo en el hombre.

Sección segunda 441

El primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo

§ 14

Este mandato es: *conócete a ti mismo* (examínate, sondéate), no según tu perfección física (según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados), sino según la perfección moral, en relación a tu deber, —examina si tu corazón[25] es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a su *sustancia* bien como derivado (adquirido o contraído), y qué puede pertenecer a la *condición* moral.

Él autoconocimiento moral, que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana. Porque esta última, que consiste en la concordancia de la voluntad de un ser con el fin final, exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos (de una voluntad mala que anida en él) y desarrollar después en él la disposición originaria inalienable de una buena voluntad (sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación)[26].

§ 15

Este autoconocimiento moral desterrará primero el *místico* desprecio de sí mismo como hombre (el desprecio de la propia especie entera); porque se contradice a sí mismo.— Ciertamente, sólo en virtud de la magnífica disposición hacia el bien, que se encuentra en nosotros y que hace al hombre digno de respeto, puede suceder que encuentre digno de desprecio al hombre que obra en contra de ella (a sí mismo, pero no a la humanidad en sí). — Pero también se opone a la autoestima nacida del amor a sí mismo, que consiste en tomar como pruebas de un buen corazón meros deseos, aunque fueran muy vehementes, ya que, sin embargo, son y permanecen

inactivos en sí (también la *oración* es sólo un deseo manifestado interiormente a quien conoce el corazón). La imparcialidad al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley y la sinceridad al autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral interno son deberes 442
hacia sí mismo, que se derivan inmediatamente de aquel primer mandato del autoconocimiento.

Sección episódica

La anfibología de los conceptos morales de reflexión: tomar como un deber hacia otros lo que es un deber del hombre hacia sí mismo

§ 16

Juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste. Por tanto, el sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, *en primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como un objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona, y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes (porque un simple producto mental no puede convertirse en *causa* de ningún efecto en relación con fines). Ahora bien, contando con toda nuestra experiencia, no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre. De ahí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre, y en el caso de que se imagine que tiene un deber semejante, esto sucede por una *anfibología de los conceptos de re-*

flexión, y su presunto deber hacia otros seres es sencillamente un deber hacia sí mismo; a este malentendido llega al confundir su deber *con respecto* a otros seres con su deber *hacia* esos seres.

Este presunto deber puede, pues, referirse a objetos *no personales* o a objetos ciertamente personales pero absolutamente *invisibles* (que no se pueden exponer a los sentidos externos).— Los primeros (*no humanos*) pueden ser la simple naturaleza material, la parte de la naturaleza organizada para la reproducción, pero carente de sensación, o la parte de la naturaleza dotada de sensación y arbitrio (los minerales, las plantas, los animales); los segundos (*sobrehumanos*) pueden concebirse como seres espirituales (los ángeles, Dios).— Nos preguntamos ahora si hay una relación de deber entre los seres de ambas clases y el hombre, y cuál es.

§ 17 443

Con respecto a lo *bello* en la naturaleza, aunque inanimado, la propensión a la simple destrucción (*spiritus destructionis*) se opone al deber del hombre hacia sí mismo: porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (por ejemplo, las bellas cristalizaciones, la indescriptible belleza del reino vegetal).

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo[27], porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y des-

truyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. — Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia* sí mismo.

§ 18

Con respecto a aquello que está situado absolutamente allende los límites de nuestra experiencia, pero que, sin embargo, se encuentra entre nuestras ideas en cuanto a su posibilidad, por ejemplo, la idea de Dios, tenemos igualmente un deber, que se llama *deber de religión*, es decir, el deber «de reconocer todos nuestros deberes *como (instar)* mandatos divinos». Pero esto no es la conciencia de un deber *hacia Dios*. En efecto, puesto que esta idea procede completamente de nuestra propia razón y nosotros mismos la producimos, sea con el propósito teórico de explicarnos la finalidad del mundo en su totalidad, sea también para que sirva de móvil a nuestra conducta, no 444
tenemos con ello ante nosotros un ser dado *hacia* el que estemos obligados: porque en ese caso su realidad tendría que estar primero probada (revelada) por la experiencia, sino que es un deber del hombre hacia sí mismo aplicar esta idea, que se ofrece inevitablemente a la ra-

zón, a la ley moral en nosotros, donde su fecundidad moral es máxima. Por tanto, en este sentido (*práctico*) puede decirse que es un deber del hombre hacia sí mismo tener una religión.

Libro segundo de los deberes hacia sí mismo

Deberes imperfectos del hombre hacia sí mismo (con respecto a su fin)

Sección primera

El deber hacia sí mismo de desarrollar y aumentar la propia perfección natural, es decir, con un propósito pragmático

§ 19

El cultivo (*cultura*) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo.— El hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y —por así decirlo— oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día, sino que, dando por supuesto que el hombre pueda estar satisfecho con la adecuación innata de sus facultades a sus necesidades naturales, sin embargo, su razón tiene que instruirle mediante principios sobre esta *satisfacción* con la escasa adecuación de sus facultades, porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines[28], no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las pro-

pias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de 445
fines), porque tal vez esto (según los principios rousseaunianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un *deber* del hombre hacia sí mismo.

Las *facultades del espíritu* son aquellas cuyo ejercicio sólo es posible por la razón. Son creadoras en cuanto que su uso no se extrae de la experiencia, sino que se deduce *a priori* a partir de principios. De este tipo son la matemática, la lógica y la metafísica de la naturaleza; las dos últimas se consideran también como filosofía, es decir, como filosofía teórica, que en tal caso no significa ciertamente, como se expresa literalmente, doctrina de la sabiduría, sino, solamente ciencia, pero, sin embargo, puede ayudar a la primera a alcanzar su fin.

Las *facultades del alma* son las que se encuentran a disposición del entendimiento y de la regla que él utiliza para satisfacer cualesquiera propósitos y que, en esa medida, se guían por el hilo conductor de la experiencia. De este tipo son la memoria, la imaginación, etc., sobre las que pueden fundarse la erudición, el gusto (el embellecimiento interior y exterior), etc., que ofrecen instrumentos para diversos propósitos.

Por último, el cultivo de las *facultades corporales* (la gimnasia propiamente dicha) consiste en cuidar lo que constituye en el hombre el *instrumento* (la materia) sin el que los fines del hombre se quedarían sin realizar; por tanto, fomentar de un modo intencionado y permanente la di-

mensión animal en el hombre es un deber[29] del hombre hacia sí mismo.

§ 20

Cuál de estas perfecciones físicas es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin *preferentemente* y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, considerando el placer que le proporciona un determinado tipo de vida y valorando a la vez las facultades que necesita para ello, para elegir entre ellas (por ejemplo, si ha de tratarse del oficio de artesano o del comercio o de la erudición). Porque, prescindiendo de la necesidad de autoconservarse, que no puede fundar en sí ningún deber, es deber del 446
hombre hacia sí mismo ser un miembro provechoso del mundo, porque esto forma parte también del valor de la humanidad en su propia persona, que él no debe, por tanto, degradar.

Ahora bien, el deber del hombre hacia sí mismo, en lo que se refiere a su perfección *física*, es sólo un deber *amplio* e imperfecto: porque sin duda contiene una ley para la máxima de las acciones, pero no determina nada con respecto a las acciones mismas, en cuanto a su tipo y su grado, sino que deja un margen al libre arbitrio.

Sección segunda

El deber hacia sí mismo de elevar la propia perfección moral, es decir, con un propósito únicamente moral

§ 21

Consiste, *en primer lugar*, subjetivamente, en la *pureza* en la intención de cumplir el deber (*puritas moralis*): cuan-

do la ley por sí sola es el móvil, sin mezcla de propósitos extraídos de la sensibilidad, y las acciones no se realizan sólo conforme al deber, sino también *por deber*.— «Sed santos»[30] es aquí el mandato. *En segundo lugar*, objetivamente, con respecto al fin moral en su totalidad, que se refiere a *la* perfección —es decir, a su completo deber y a lograr la totalidad del fin moral en lo que respecta a sí mismo—, el mandato es: «sed perfectos»[31]; ahora bien, esforzarse por alcanzar tal fin no es para los hombres sino progresar de *una* perfección a otra, «es como una virtud, como un mérito, al que tiende».

§ 22

Desde el punto de vista de la cualidad, este deber hacia sí mismo es un deber *estricto* y perfecto, aunque sea amplio e imperfecto desde el punto de vista del grado, y esto es asi por la *fragilidad (fragilitas)* de la naturaleza humana.

Es decir, aquella perfección que es un deber *pretender*, aunque no lo sea *alcanzarla* (en esta vida), y cuyo cumplimiento sólo puede consistir, por tanto, en un continuo progreso, es un deber hacia sí mismo estricto y perfecto *en lo que respecta* al objeto (la idea cuya realización debemos proponernos como fin), pero, *en lo que se refiere* al sujeto, es un deber hacia sí mismo amplio y solamente imperfecto.

Las profundidades del corazón humano son insondables. 447
¿Quién se conoce lo suficiente como para saber, cuando siente el móvil de cumplir el deber, si procede completamente de la representación de la ley, o si no concurren muchos otros impulsos sensibles que persiguen un beneficio (o evitar un perjuicio) y que, en otra ocasión, podrían estar también al servicio del vicio?[32]—

Ahora bien, en lo que se refiere a la perfección como fin moral, en la idea (objetivamente) no hay sin duda más que una virtud (como fuerza moral de las máximas), pero en la acción (subjetivamente) hay un conjunto de virtudes de diversa constitución, entre las que sería imposible no descubrir alguna falta de virtud (aunque no acostumbre a llevar el nombre de vicio en relación con aquellas), si se la quisiera buscar. Pero una suma de virtudes, cuya integridad o defecto nunca podemos captar suficientemente por medio del autoconocimiento, no puede fundar más que un deber imperfecto de ser perfecto.



Por consiguiente, todos los deberes hacia sí mismo que se refieren al fin de la humanidad en nuestra propia persona, son sólo deberes imperfectos.

SEGUNDA PARTE DE LA

DOCTRINA ÉTICA ELEMENTAL 448

Deberes de virtud hacia los demás

Capítulo primero

Los deberes hacia los demás, considerados únicamente como hombres

Sección primera

El deber de amar a otros hombres

División

§ 23

La división suprema puede ser la división en deberes hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez, y aquellos deberes cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros.— El cumplimiento de los primeros es un deber *meritorio* (con respecto a otros); el de los segundos, es un deber *obligatorio*.— El *amor* y el *respeto* son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes. Pueden examinarse por separado (cada uno por sí solo) y también existir de este modo. (El *amor* al prójimo, aunque éste pueda merecer poco *respeto*; al igual que el respeto necesario por cada hombre, sin tener en cuenta que podría juzgársele poco digno de amor.) Ahora bien, en el fondo, según la ley, están siempre unidos en un deber; pero sólo de tal modo que el principio lo constituye en el sujeto ora un deber ora el otro, quedando el otro ligado a él de un modo accesorio.— Así, nos reconoceremos como obligados a beneficiar a un pobre; pero, dado que este favor implica también una dependencia de su bienestar con respecto a mi generosidad, que sin duda humilla al otro, es un deber evitar la humillación al receptor, adoptando una
conducta que presente esta acción benéfica o bien como 449
una simple obligación o bien como un pequeño obsequio, para mantener en él su respeto por sí mismo.

§ 24

Cuando se trata de leyes del deber (no de leyes de la naturaleza) y precisamente en la relación externa de los hombres entre sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por *atracción* y *repulsión*. En virtud del principio

del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, «la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua» (si es que aquí puedo servirme de las palabras de Haller[1], aunque en otro respecto).

§ 25

Ahora bien, no entendemos aquí el *amor* como un *sentimiento* (estéticamente), es decir, como un placer experimentado por la perfección de otros hombres; no lo entendemos como amor de *complacencia* (porque los demás no nos pueden obligar a tener sentimientos), sino que tiene que concebirse como una máxima de *benevolencia* (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia.

Exactamente lo mismo hemos de decir del *respeto* que tenemos que manifestar a otros: que no entendemos simplemente el *sentimiento* que surge al comparar nuestro propio *valor* con el de otro (como siente por mera costumbre un niño hacia sus padres, un alumno hacia su maestro, un inferior, en general, hacia su superior), sino sólo una máxima de restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro, por tanto, el respeto en sentido práctico (*observantia aliis praestanda*).

El deber del libre respeto hacia otros, aunque como 450
mero deber de virtud, se considera como un deber *estricto* por comparación con el deber de amar, puesto que es propiamente sólo negativo (consiste en no elevarse por encima de otros) y, por tanto, análogo al deber jurídico

de no rebajar lo suyo a nadie; por tanto, el deber de amar se considera como un deber *amplio*.

De ahí que el deber de amar al prójimo pueda expresarse también del siguiente modo: es el deber de convertir en míos los *fines* de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin).

Al practicar con alguien el primer deber, obligo a la vez a otro; merezco su gratitud. Cumpliendo el último deber, me obligo únicamente a mí mismo, me mantengo en mis límites para no quitar nada al otro del valor que él, como hombre, tiene derecho a poner en sí mismo.

El deber de amar, en particular

§ 26

Ya que aquí el amor a los hombres (la filantropía) se concibe como práctico, por tanto, no como amor de complacencia en los hombres, ha de consistir en la benevolencia activa y se refiere, por tanto, a la máxima de las acciones.— Aquel que encuentra placer en el bienestar (*salus*) de los hombres, en la medida en que los considera únicamente como tales; aquel que es *dichoso* cuando a los demás les va bien, es un *amigo del hombre* (un filántropo) en general. Aquel que sólo es dichoso cuando a otros les va mal, es un *enemigo del hombre* (un misántropo en sentido práctico). Aquel al que le resulta indiferente cómo pueda irles a los demás con tal de que le vaya bien a él mismo, es un *egoísta (solipsista)*.— Pero aquel que huye de

los hombres, porque no puede encontrar en ellos ninguna *complacencia*, aunque quiera bien a todos, podría llamarse *antropófobo* (misántropo estético) y su aversión a los hombres, antropofobia.

§ 27

Se les considere o no dignos de ser amados, la máxima de la benevolencia (el amor práctico a los hombres) es un deber de todos los hombres hacia los demás, según la ley ética de la perfección: ama a tu prójimo como a ti mis- 451
mo.— Porque toda relación práctico-moral con los hombres es una relación de éstos en la representación de la razón pura, es decir, de las acciones libres según máximas que se hacen aptas para formar parte de una legislación universal y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*). Yo quiero que los demás tengan conmigo benevolencia (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás. Pero, dado que todos *los demás* sin mí no serían *todos* y, por consiguiente, la máxima no tendría en sí la universalidad de una ley —universalidad que, sin embargo, es necesaria para la obligación—, la ley del deber de benevolencia me incluirá a mí también como objeto suyo en el mandato de la razón práctica; no como si por ello estuviera obligado a amarme a mí mismo (porque esto sucede inevitablemente sin ello y, por tanto, no hay ninguna obligación a este respecto), sino que la razón legisladora, que incluye en su idea de la humanidad en general a la especie entera (también a mí) —no el hombre—, siguiendo el principio de igualdad me incluye también a mí, como legislador universal, en el deber de benevolencia recíproca, igual que a todos los demás junto a mí, y te *permite* ser benevolente contigo mismo, con tal de que tú también quieras bien a los demás; porque sólo así tu máxima

(de la beneficencia) se hará apta para formar parte de una legislación universal, como aquello en lo que está fundada toda ley del deber.

§ 28

La benevolencia, en el caso del amor universal a la humanidad, es, pues, ciertamente la mayor en cuanto a la *extensión*, pero la menor en cuanto al *grado*, y cuando digo: me intereso por el bien de este hombre, en virtud únicamente del amor universal a los hombres, el interés que me tomo en este caso es el menor posible. Simplemente, no soy indiferente con respecto a ese hombre.

Pero uno me es más cercano que otro y, en cuanto a la benevolencia, yo soy el más próximo a mí mismo. ¿Cómo concuerda esto, pues, con la fórmula: ama a tu *prójimo* (a tu semejante) como a ti mismo? Si uno está más cerca de mí que otro (en lo que respecta al deber de benevolencia) y, por tanto, estoy obligado a ser más benevolente con uno que con otro, pero estoy abiertamente más cerca de mí mismo que cualquier otro (incluso desde el punto de vista del deber), entonces parece que no puedo decir sin contradecirme: debo amar a cada hombre como a mí mismo; porque la medida del amor a sí mismo no permitiría ninguna diferencia gradual.— Vemos 452
inmediatamente que aquí no se alude simplemente a una benevolencia del *deseo*, que es propiamente una mera complacencia en el bien de los demás, sin tener que contribuir en algo a ello (cada uno para sí, Dios para todos nosotros), sino a una benevolencia activa, práctica, que consiste en proponerse como *fin* el bien y la salud del otro (hacer el bien). Porque en el deseo yo puedo querer bien a todos *por igual*, pero en la acción el grado puede ser sin duda muy diferente según la diversidad de seres

queridos (de entre los cuales uno me afecta más de cerca que otro), sin violar la universalidad de la máxima.

División de los deberes de amor

Son: A) deberes de *beneficencia*, B) de *gratitud*, C) de *simpatía*.

A

El deber de beneficencia

§ 29

Llevar una vida regalada, en la medida en que es necesario para encontrar satisfacción en ella (cuidar del propio cuerpo, aunque sin llegar a la molicie) forma parte de los deberes hacia sí mismo; su contrario es o bien privarse por *avaricia* (de esclavo) de lo necesario para *disfrutar* alegremente de la vida, o bien privarse de disfrutar de los goces de la vida por una exagerada *disciplina* de las propias inclinaciones naturales (místicamente); ambos casos se oponen al deber del hombre para consigo mismo.

Pero ¿cómo se puede, además de la *benevolencia* hacia los demás hombres, nacida del deseo (que no nos cuesta nada), exigir todavía como deber que ésta sea práctica, es decir, exigir como deber a quien tenga capacidad para ello la *beneficencia* para con los necesitados? La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal.

No es evidente que una ley semejante resida en la razón; por el contrario, la máxima «cada uno para sí, Dios (el destino) para todos» parece ser la más natural.

§ 30 453

Hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre.

Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente.

§ 31

Quien es *rico* (quien posee *medios* sobrados para la felicidad de otros, es decir, que exceden su propia necesidad) casi no ha de considerar la beneficencia, en tanto que bienhechor, como un deber meritorio suyo, aunque con ello obligue a la vez al otro. La satisfacción que de este modo se proporciona a sí mismo y que no le cuesta ningún sacrificio, es una manera de abandonarse al goce de los sentimientos morales. También tiene que evitar cuidadosamente toda apariencia de que con ello piense

obligar al otro: porque no sería un beneficio auténtico el que le dispensaría mostrando querer imponerle una obligación (que siempre humilla a este último a sus propios ojos). Por el contrario, tiene que mostrarse como obligado u honrado por la aceptación del otro, por tanto, tiene que mostrar el deber como una simple obligación suya, a no ser que realice su acto benéfico totalmente en secreto (lo cual es mejor).— Esta virtud es mayor cuando la capacidad para hacer el bien es limitada y el bienhechor es lo suficientemente fuerte como para asumir en silencio el mal que evita a otros; en tal caso ha de considerarse realmente como moralmente *rico*.

Cuestiones casuísticas 454

¿Hasta dónde debemos gastar los propios bienes en beneficencia? Por supuesto, no hasta el punto de acabar necesitando nosotros mismos de la beneficencia de otro. ¿Cuánto valor tiene el beneficio que se testifica con la mano ya fría (al marcharse del mundo, en un testamento)? Aquel que, de acuerdo con la ley de un país, ejerce el poder supremo sobre uno al que roba la *libertad* de ser feliz según su propia elección (su súbdito, ligado a una propiedad), ¿puede —me pregunto— considerarse como bienhechor cuando cuida de él —por así decirlo— paternalmente, según *sus* propios conceptos de felicidad? ¿O no sucede más bien que la injusticia de privarle a uno de su libertad es algo tan opuesto al deber jurídico que abandonarse a esta condición, contando con la beneficencia del poder, sería la máxima degradación de la humanidad para aquel que consintiera en ello, y la máxima preocupación del poder por este último no sería beneficencia en modo alguno? ¿O puede ser tan grande la ganancia obtenida con la última que pudiera valer lo mismo que el derecho del hombre? —Yo no puedo hacer

bien a nadie ateniéndome a *mis* conceptos de felicidad (excepto a los niños menores de edad o a los perturbados), sino ateniéndome a los conceptos de *aquel* a quien pienso hacer un beneficio, al instarle a aceptar un regalo.

La capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros. En tales circunstancias, la ayuda que el rico pueda prestar a los necesitados ¿merece ese nombre de beneficencia, de la que se ufana como un mérito tan a gusto?

B

El deber de gratitud

La *gratitud* consiste en *honrar* a una persona porque nos ha beneficiado. El sentimiento unido a esta valoración es el del respeto por el bienhechor (que obliga), en cambio éste se considera, en relación con el receptor, únicamen- 455
te en una relación de amor.— Incluso una mera *benevolencia* cordial del otro, sin consecuencias físicas, merece el nombre de deber de virtud; lo cual fundamenta entonces la diferencia entre la gratitud *activa* y la meramente *afectiva*.

§ 32

La *gratitud* es un deber, es decir, no es simplemente una máxima de la prudencia, consistente en mover al otro a nuevos beneficios testimoniándole mi reconocimiento por los beneficios recibidos (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*), porque de este modo me sirvo de ella solamente como medio para mis ulteriores propósi-

tos; la gratitud, por el contrario, es una coacción inmediata, ejercida por la ley moral, es decir, un deber.

Pero la gratitud tiene que considerarse también como un deber *sagrado*, es decir, como un deber cuya transgresión puede destruir en el principio mismo el móvil moral de la beneficencia (como ejemplo escandaloso). Porque es sagrado aquel objeto moral, con respecto al cual existe una obligación que no puede ser anulada totalmente por ningún acto adecuado a ella (hecho por el cual el que está obligado permanece siempre obligado). Todo otro deber es *común*.— Es imposible *saldar* mediante retribución un beneficio recibido: porque el receptor nunca puede aventajar al donante en la superioridad del mérito que éste tiene de haber sido el primero en la benevolencia.— Ahora bien, también sin un acto semejante (de beneficencia), incluso la mera benevolencia cordial es ya un fundamento para obligar a la gratitud.— Una intención agradecida de este tipo se llama *reconocimiento*.

§ 33

En lo que se refiere a la *extensión* de esta gratitud, no sólo alcanza a los contemporáneos, sino también a los antepasados, incluso a aquellos que no se pueden citar con certeza. Ésta es también la causa de que se considere inaceptable no defender en lo posible a los antiguos, que pueden considerarse como nuestros maestros, contra todos los ataques, acusaciones y desprecios; ahora bien, es una manía insensata en este asunto atribuirles, en virtud de su antigüedad, una superioridad sobre los modernos
en talentos y en buena voluntad, y menospreciar con 456
ello todo lo nuevo por comparación, como si el mundo, según leyes naturales, perdiera continuamente su perfección originaria.

Pero en lo que respecta a la *intensidad*, o sea, al grado en que obliga esta virtud, es menester valorarlo teniendo en cuenta la utilidad que el obligado ha sacado del beneficio y el desinterés con el que se le hizo. El grado mínimo consiste en prestar *iguales* servicios al bienhechor que (todavía en vida) pueda recibirlos y, si no, prestarlos a otros; y no considerar un beneficio recibido como una carga, de la que se desearía librarse gustosamente (porque el que ha resultado beneficiado se encuentra en un nivel inferior al de su bienhechor y esto mortifica su orgullo), sino incluso aceptar como un beneficio moral la ocasión para ello, es decir, como una ocasión que se da para unir esta virtud a la filantropía que, junto con la *cordialidad* de la intención benevolente, es a la vez *ternura* de la benevolencia (atención al grado mínimo de ésta en la representación del deber), y cultivar de este modo el amor a los hombres.

C

El sentimiento de simpatía es, en general, un deber

§ 34

Alegrarse con otros y *sufrir con ellos (sympathia moralis)* son sin duda sentimientos sensibles de placer o desagrado (que, por tanto, han de llamarse estéticos) por el estado de satisfacción o de dolor ajenos (simpatía, sentimiento de compartir), para los cuales ya la naturaleza ha hecho receptivos a los hombres. Pero utilizarlos como medio para fomentar la benevolencia activa y racional es todavía un deber especial, aunque sólo condicionado, que lleva el nombre de *humanidad (humanitas)*: porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón.

Ahora bien, ésta puede situarse en la *facultad* y *voluntad* de *comunicarse* entre sí los *sentimientos (humanitas practica)*, o simplemente en la *receptividad* para el sentimiento común de alegría o de dolor (*humanitas aesthetica*), que da la naturaleza misma. Lo primero es *libre* y consiste, por tanto, en *compartir (communio sentiendi liberalis)* y se fundamenta en la razón práctica; lo segundo *no* es *libre (communio sen-* 457
tiendi illiberalis, servilis) y puede llamarse *contagio* (como el del calor o las enfermedades contagiosas) o también afección compasiva (*Mitleidenschaft*): porque se propaga de un modo natural entre hombres que viven juntos. Sólo el primero es obligatorio.

Fue un modo sublime de representar al *sabio* el del estoico que le hizo decir: deseo un amigo, no para que me ayude en la pobreza, en la enfermedad, en la cautividad, etc., sino para que yo pueda ayudarle *a él* y pueda salvar a un hombre; y, sin embargo, cuando su amigo no puede salvarse, se pregunta el mismo sabio: ¿qué me importa? Es decir, rechazaba la afección compasiva.

En realidad, cuando otro sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación), no pudiendo, sin embargo, librarle de él, sufren dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno. Pero es imposible que sea un deber aumentar el mal en el mundo, por tanto, también hacer el bien *por compasión*; como sería también éste un modo ultrajante de beneficencia, en tanto que expresa una benevolencia hacia quien es indigno, que se llama *conmiseración* y que no debería producirse en modo alguno entre hombres, que no pueden jactarse de ser dignos de ser felices.

§ 35

Pero aunque no es en sí mismo un deber sufrir (y, por tanto, alegrarse) con otros, sí lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente.— Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no[2] huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.

Cuestiones casuísticas

¿No sería mejor para el bien del mundo en general li- 458
mitar toda la moralidad de los hombres únicamente a los deberes jurídicos, sin duda con la máxima escrupulosidad, pero situar la benevolencia entre las cosas indiferentes? No es tan fácil percatarse de las consecuencias que esto podría tener en la felicidad de los hombres. Pero en este caso faltaría al menos un gran adorno moral del mundo, la filantropía, que es necesaria por sí misma, aun sin tener en cuenta sus ventajas (para la felicidad), para representarse el mundo en su completa perfección como un hermoso todo moral.

La gratitud no es propiamente amor con el que el obligado corresponde al bienhechor, sino *respeto* por él. Porque la igualdad de deberes puede y tiene que ponerse a la base del amor al prójimo, en general; mientras que en el caso de la gratitud el obligado se encuentra por debajo de su bienhechor. ¿No será ésta la causa de tanta in-

gratitud: el orgullo, al ver a alguien por encima; el disgusto de no poder alcanzar la plena igualdad con él (en lo que afecta a las relaciones de deber)?

Los vicios de misantropía directamente opuestos **(contrarie)** *a la filantropía*

§ 36

Estos vicios constituyen la repugnante familia de la *envidia*, la *ingratitud* y la *alegría por el mal ajeno*.— Ahora bien, aquí el odio no es abierto y violento, sino secreto y velado, lo cual agrega todavía la infamia al olvido del deber para con el prójimo y de este modo viola a la vez el deber para consigo mismo.

a) La *envidia (livor)*, como propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien, y que se llama *envidia cualificada* si conduce a un acto (a disminuir aquel bien), pero si no se llama sólo *envidia (invidentia)*, es sin duda sólo una intención indirectamente mala, es decir, el disgusto de ver eclipsado nuestro propio bien por el bien ajeno, porque sólo sabemos valorar la medida de nuestro bien y percibir esta va- 459
loración por comparación con el bien ajeno, no por su propio valor interno.— De ahí que se hable también de una armonía y una felicidad *envidiables* en un matrimonio o en una familia, etc., como si en muchos casos estuviera permitido envidiar a alguien. Los impulsos de envidia radican, pues, en la naturaleza del hombre y sólo su erupción les convierte en el abominable vicio de una pasión huraña, que se atormenta a sí misma y que se dirige, al menos como deseo, a destruir la felicidad ajena; por

tanto, se opone tanto al deber del hombre hacia sí mismo como al deber del hombre hacia los demás.

b) La *ingratitud* hacia el propio bienhechor, que se llama *ingratitud cualificada* si llega hasta el odio al bienhechor, pero si no se llama sólo *desagradecimiento*, es un vicio sumamente aborrecido en el juicio común, sin embargo, el hombre está tan desacreditado a este respecto que no se considera improbable granjearse enemigos dispensando beneficios.— El fundamento de la posibilidad de un vicio semejante radica en el deber hacia si mismo, mal entendido, de no necesitar ni exigir la beneficencia ajena porque nos impone una obligación con ella, sino soportar sólo las penas de la vida antes que molestar a otros, contrayendo así deudas (obligaciones) con ellos: porque tememos caer de este modo en ese nivel inferior del protegido con respecto a su protector; lo cual se opone a la auténtica autoestima (estar orgulloso de la dignidad de la humanidad en su propia persona). De ahí que se manifieste una gratitud generosa con aquellos que tenían que anticiparse a nosotros en la beneficencia *inevitablemente* (con los antepasados de feliz memoria o con los padres), mientras que con los contemporáneos se demuestra sólo una gratitud mezquina, incluso lo contrario a ella, con el fin de hacer invisible esta relación de desigualdad. Ahora bien, en tal caso es éste un vicio que ofende a la humanidad, no sólo por el *daño* que semejante ejemplo tiene que acarrear a los hombres, haciéndoles desistir de una ulterior beneficencia (porque éstos, con una intención auténticamente moral, pueden dar un valor interno tanto mayor precisamente al desprecio de toda recompensa por su beneficencia): sino porque aquí la filantropía, por así decirlo, se invierte y la falta de amor se convierte vilmente en el derecho a odiar al que ama.

c) Tampoco es extraña a la naturaleza humana la *alegría por el mal ajeno*, que es justamente lo contrario a la simpatía; aunque, si nos lleva incluso a ayudar a hacer el mal, revela —como *alegría cualificada por el mal ajeno*— la misantropía y aparece en todo su horror. Sentir más intensamente nuestro bienestar e incluso nuestra buena conducta cuando —por así decirlo— nos servimos de la desgracia o de la caída de otros en el escándalo para realzar nuestro propio bienestar, para ponerlo de relieve todavía más, es sin duda algo fundado en la naturaleza, según leyes de la imaginación, concretamente las del contraste. Pero alegrarse de que existan tales *monstruosidades*, que destruyen lo mejor del mundo en general, por tanto, desear también que se produzcan tales acontecimientos, es secreta misantropía y justamente lo contrario del amor al prójimo, que nos obliga como deber.— La *arrogancia* frente a otros por disfrutar de un bienestar ininterrumpido y la *vanidad* por la buena conducta (aunque propiamente sólo por la suerte de haber escapado todavía a la seducción del vicio público), que considera como méritos el hombre que se ama a sí mismo, producen esta alegría hostil, que se opone precisamente al deber según el principio de la simpatía (del honrado Cremes en Terencio)[3]: «hombre soy; todo lo que al hombre suceda también a mí me concierne». 460

La más dulce entre las alegrías producidas por el mal ajeno, con apariencia además de sumo derecho e incluso de obligación (como deseo de justicia), es el *deseo de venganza*, que consiste en proponerse como fin dañar a otros, aun sin provecho propio.

Toda acción que viola el derecho de un hombre merece un castigo que *vengue* el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado). Ahora bien, el castigo no es

un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él, que hace efectivas las leyes de alguien *superior* a todos los que le están sometidos; y si consideramos a los hombres en un estado jurídico (como es necesario en la ética), pero *solamente según leyes racionales* (no según leyes civiles), nadie tiene derecho a imponer castigos y vengar la ofensa sufrida por los hombres, sino aquel que es también el supremo legislador moral, y sólo él (es decir, Dios) puede decir: «La venganza es mía; quiero vengarme». Por tanto, no sólo es un deber de virtud no responder a la hostilidad ajena con odio por venganza, sino incluso ni siquiera pedir venganza al juez del universo; por una parte, porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo 461
muy necesitado de perdón; por otra parte, y sobre todo, porque no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea. De ahí que la *clemencia (placabilitas)* sea un deber del hombre; sin embargo, no debe confundirse con la benigna *tolerancia* de las ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renuncia a los medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros; porque esto supondría arrojar los propios derechos a los pies de otros y violar el deber del hombre hacia sí mismo.

Observación. Todos los vicios que harían detestable a la naturaleza humana si los quisiéramos tomar (como cualificados) en el sentido de principios, son *inhumanos* objetivamente considerados, pero son *humanos* desde un punto de vista subjetivo: es decir, tal como la experiencia nos enseña a conocer nuestra especie. Así pues, aunque quisiéramos llamar *diabólicos* a algunos de ellos por lo intensamente que repelen, así como *virtudes angelicales* a sus contrarios, ambos conceptos son sin duda

únicamente ideas de un máximo, pensado como canon para comparar el grado de moralidad, en cuanto señala al hombre su lugar en el *cielo* o en el *infierno*, sin hacer de él un ser intermedio, que no ocupa ni uno ni otro de estos lugares. No podemos decidir aquí si es mejor la interpretación de *Haller* cuando habla de una «ambigua cosa intermedia entre el ángel y la bestia»[4]. Pero dividir en dos partes un conjunto de cosas heterogéneas no conduce a ningún concepto determinado, y nada nos puede conducir a él en el orden de las esencias (*Wesen*) si atendemos a sus diferencias de clase, desconocidas para nosotros. La primera contraposición (entre virtud angélica y vicio diabólico) es una exageración. La segunda, aunque los hombres caigan por desgracia en vicios *propios de las bestias*, no nos autoriza a atribuirles además una disposición como *perteneciente a su especie*, como tampoco la deformidad de algunos árboles en el bosque es una razón para convertirlos en una *clase* especial de vegetales.

Sección segunda 462

Los deberes de virtud hacia otros hombres, nacidos del respeto que se les debe

§ 37

Llamamos *modestia* a la *moderación* en las pretensiones en general, es decir, a la restricción voluntaria del amor a sí mismo que hace un hombre al tener en cuenta el amor a sí mismo ajeno[5], la falta *de esta moderación* (inmodestia) en lo que se refiere a la exigencia[6] de ser *amado* por otros

se llama *amor propio (philautia)*. Pero la *falta de modestia* en la exigencia de ser *respetado* por otros es la *arrogancia (arrogantia)*. Por tanto, el *respeto* que tengo por otros o que otro puede exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una *dignidad (dignitas)* en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse.— Despreciar consiste en juzgar que una cosa carece de valor.

§ 38

Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos.

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas. Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre.

§ 39 463

Despreciar (contemnere) a otros, es decir, negarles el respeto que se debe al hombre en general, es, en cualquier circunstancia, contrario al deber; porque se trata de hombres. *Menospreciarles (despicatui habere)* interiormente por comparación con otros es sin duda inevitable a veces, pero manifestar externamente el menosprecio es una ofensa.—Lo *peligroso* no es objeto de desprecio y por eso no lo es tampoco el hombre vicioso; y si mi superioridad sobre sus ataques me autoriza a decir: le desprecio, esto sólo significa que, aunque no me defendiera de él, no hay ningún peligro, porque él mismo muestra su vileza. Con todo, yo no puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que hombre, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de hombre; aunque con su acción se haga sin duda indigno de él. De ahí que pueda haber castigos ultrajantes, que deshonran a la humanidad misma (como descuartizar, hacer que los perros despedacen al castigado, cortarle la nariz y las orejas), que no sólo son más dolorosos que la pérdida de los bienes y de la vida para quien es pundonoroso (para quien exige el respeto ajeno, cosa que todos deben hacer), sino que también hace sonrojarse al espectador por la vergüenza de pertenecer a una especie con la que se puede proceder así.

> *Observación*. Sobre esto se funda un deber de respetar al hombre mismo en el uso lógico de su razón: no censurar sus pasos en falso calificándolos de absurdo, de juicio disparatado y cosas similares, sino más bien presuponer que algo tiene que ser verdadero en tal juicio[7] y entresacarlo; pero descubriendo a la vez con ello la apariencia engañosa (lo subjetivo de los fundamentos de determinación del juicio que, por error, se consideró como objetivo), de modo que, al explicar la posibili-

dad de errar, se conserve en él todavía el respeto por su entendimiento. Porque si usando aquellas expresiones se niega al oponente todo entendimiento en un determinado juicio, ¿cómo se le va a dar a entender después que se ha equivocado? — Lo mismo sucede también con la reconvención del vicio, que nunca ha de llegar hasta el total desprecio del vicioso y hasta negarle todo valor mo- 464
ral: porque bajo esta hipótesis tampoco podría corregírsele nunca; lo cual es inconciliable con la idea de un *hombre* que, como tal (como ser moral), nunca puede perder toda disposición al bien.

§ 40

El respeto a la ley, que subjetivamente se califica como sentimiento moral, es idéntico a la conciencia del propio deber. Precisamente por esto mostrar respeto por el hombre como ser moral (que estima su deber en sumo grado) es en sí mismo también un deber que los demás tienen para con él y un derecho a cuya pretensión no puede renunciar.— A tal pretensión se denomina *pundonor*, a su fenómeno en la conducta externa *honorabilidad (honestas externa)*, pero a la falta contraria a ella se le llama *escándalo*: un ejemplo de falta de respeto a ella que podría provocar imitaciones; *dar* este ejemplo es totalmente contrario al deber, pero *escandalizarse* por algo que es simplemente anormal (*paradoxon*), aunque en si mismo bueno, es un error (por que lo insólito se considera también como no permitido) y es una falta nociva y peligrosa para la virtud.— Porque el respeto debido a otros hombres que nos dan ejemplo no puede degenerar en la ciega imitación (porque entonces el uso, *mos*, se eleva a la dignidad de ley); semejante tiranía de la costumbre popular se opondría al deber del hombre hacia sí mismo.

§ 41

La omisión de los deberes de amor, simplemente, es *falta de virtud (peccatum)*. Pero la omisión del deber que surge del *respeto* debido a cada hombre en general es un *vicio (vitium)*. Porque olvidando los primeros no se ofende a hombre alguno; mientras que la omisión de los segundos daña al hombre en su legítima pretensión.— La primera transgresión es lo opuesto al deber, entendiendo por «opuesto» lo *contrario* a él (*contrarié oppositum virtutis*). Pero aquello que no sólo no es un añadido moral, sino que incluso anula el valor de aquello que en caso contrario beneficiaría al sujeto, es un *vicio*.

Precisamente por eso también los deberes hacia el prójimo, que surgen del respeto que se le debe, se expre- 465
san sólo negativamente, es decir, este deber de virtud se expresará sólo indirectamente (prohibiendo lo contrario).

Vicios que violan el deber de respetar a los demás hombres

Estos vicios son: A) la *soberbia*, B) la *maledicencia*, y C) la *burla*.

A

La soberbia

§ 42

La *soberbia (superbia* y, como esta palabra expresa, la tendencia a sobresalir siempre) es un tipo de *ambición (ambitio)*, por el que exigimos a los demás hombres que se menosprecien al compararse con nosotros y, por tan-

to, es un vicio que se opone al respeto que todo hombre puede pretender legítimamente.

Difiere del *orgullo (animus elatus)* entendido como pundonor, es decir, como preocupación por no ceder nada de la propia dignidad humana al compararse con los demás (de ahí que también se le suela calificar de *noble*); porque la soberbia exige a los demás un respeto que, sin embargo, les niega.— Pero este mismo orgullo se convierte, no obstante, en falta y ofensa cuando es simplemente una exigencia de que los demás se ocupen de nuestra propia importancia.

Que la soberbia, que consiste —por asi decirlo— en la ambición del que está ávido de honores de tener a otros por debajo y que se cree autorizada a desdeñarlos, es *injusta* y se opone al respeto debido a los hombres en general; que es una *necedad*, es decir, que es vano usar medios para algo que, en una determinada relación, no tiene en absoluto el valor de fin; incluso que es hasta una *locura* —es decir, una insensatez ofensiva— servirse de estos medios, que tienen que producir en los demás justamente lo contrario al fin del soberbio (porque todos le niegan su respeto tanto más cuanto más se esfuerza en ello), —todo esto es evidente. Pero se ha resaltado me- 466
nos que el soberbio, en el fondo de su alma, es siempre *infame*. Porque no exigiría a los demás que se consideraran inferiores al compararse con él, si no percibiera en sí mismo que, en el caso de que le cambiara la suerte, no le resultaría penoso en absoluto arrastrarse también por su parte y renunciar al respeto de los demás.

B

La maledicencia

§ 43

La murmuración (*obtrectatio*) o maledicencia, por la que no entiendo la *calumnia (contumelia)*, la *difamación* que puede llevarse a los tribunales, sino sólo la tendencia inmediata, sin ningún propósito especial, a propalar algo perjudicial para el respeto a los demás, se opone al respeto debido a la humanidad en general: porque cualquier escándalo dado debilita este respeto, en el que se apoya sin duda el impulso hacia lo moralmente bueno, y nos hace incrédulos con respecto a él en la medida de lo posible.

Propalar (propalatio) premeditadamente algo que menoscaba el honor ajeno —cosa que tampoco compete a la jurisdicción pública—, aunque pueda ser verdadero, supone una disminución del respeto por la humanidad en general, para proyectar al fin sobre nuestra especie misma la sombra de la indignidad y convertir a la misantropía (a la aversión a la humanidad) o al desprecio en el modo de pensar dominante, o para embotar el propio sentimiento moral por su frecuente visión y acostumbrarse a ello. Por tanto, en vez de complacerse maliciosamente en las faltas ajenas para asegurarse así la reputación de ser buenos, o al menos no peores que los demás hombres, es un deber de virtud correr el velo del amor a los hombres sobre las faltas ajenas, no sólo dulcificando nuestros juicios, sino también silenciándolos: porque los ejemplos de respeto que otros nos dan[8] pueden estimular también el afán de merecerlo igualmente.— De ahí que espiar las costumbres ajenas (*allotrio-episcopia*) sea también por sí misma una curiosidad ofensiva para la humanidad, a la que todos tienen derecho a oponerse, porque viola el respeto que se les debe.

C

467

La burla

§ 44

La *manía de criticar de un modo frívolo* y la propensión a poner en ridículo a otros, el *sarcasmo* que consiste en convertir los defectos ajenos en objeto inmediato de la propia diversión, es maldad y difiere completamente de la *broma*, de la familiaridad entre amigos, que consiste en reírse de ciertas peculiaridades[9] como si fueran defectos, aunque en realidad se tomen como perfecciones del carácter, o a veces también como si estuvieran fuera de la regla de la moda (lo cual no es entonces una *risa maliciosa*). Pero ridiculizar defectos reales, o atribuidos como si fueran reales, con el fin de privar a la persona del respeto que merece, y la propensión a ello —el sarcasmo *cáustico (spiritus causticus)*— tienen en sí algo de alegría diabólica y por eso precisamente suponen una transgresión tanto más dura del deber de respetar a otros hombres.

De esto difiere sin duda el rechazo despectivo y jocoso, aunque sarcástico, de los ataques ofensivos de un adversario (*retorsio iocosa*), con el que el burlador (o, en general, un adversario malicioso pero débil) resulta igualmente burlado, con lo cual se defiende legítimamente el respeto que se puede exigir de aquél. Ahora bien, si el objeto no es propio para chanzas, sino un objeto tal que la razón toma en él necesariamente un interés moral, por muchas burlas que haya proferido el adversario, habiendo dado a la vez con ello otros tantos motivos para reírse, es más adecuado a la dignidad del objeto y al respeto a la humanidad no defenderse del ataque o defenderse con dignidad y seriedad.

Observación. Se advertirá que en el epígrafe anterior no nos hemos dedicado tanto a elogiar virtudes como a censurar los vicios opuestos a ellas; pero esto está implicado ya en el concepto de respeto, tal como estamos obligados a demostrarlo a otros hombres, y que es sólo un deber *negativo*.— Yo no estoy obligado a *honrar* a otros (considerados únicamente como hombres), es decir, a demostrarles una consideración *positiva*. El único respeto al que estoy obligado por naturaleza es el respeto a la ley en general (*reverere legem*), y esto — 468
pero no honrar a otros hombres en general (*reverentia adversus hominen*) o hacerles algo a este respecto— es un deber humano hacia otros, universal e incondicionado que, como respeto debido originariamente a ellos (*observantia debita*), puede exigirse a todos.

Los diferentes tipos de respeto que hemos de demostrar a otros, según la diversidad de condición entre los hombres o de sus relaciones contingentes, es decir, las de edad, sexo, linaje, fuerza o debilidad, o incluso de posición y dignidad, que descansan en parte en disposiciones arbitrarias, no deben exponerse y clasificarse detalladamente en los principios *metafísicos* de la doctrina de la virtud, porque aquí sólo tratamos de los principios puros racionales de la misma.

Capítulo segundo

Deberes éticos de los hombres entre sí, atendiendo a su estado

§ 45

Ciertamente, estos (deberes de virtud) no pueden dar lugar a un capítulo especial en el sistema de la ética pura; porque no contienen principios para obligar a los hombres como tales entre sí y, por tanto, no pueden constituir propiamente una *parte* de los principios *metafísicos* de la doctrina de la virtud, sino que son sólo reglas, modificadas según la diversidad de sujetos, para *aplicar* el principio de la virtud (según lo formal) a los casos que se presentan en la experiencia (lo material), por tanto, como todas las divisiones empíricas, no dan pie a ninguna clasificación completa garantizada. Con todo, igual que se exige un tránsito de la metafísica de la naturaleza a la física, tránsito que tiene sus reglas especiales, se exige con todo derecho algo parecido a la metafísica de las costumbres: es decir, *esquematizar* —por así decirlo— los principios puros del deber aplicándolos a casos de la experiencia y exponerlos como preparados para el uso práctico-moral.— Por tanto, qué conducta es menester observar con los hombres[10], por ejemplo, en su estado de pureza moral o en el de corrupción; cuál en el estado cultivado o en el inculto; qué conducta conviene al sabio o al ignorante y cuál caracteriza al sabio al usar su ciencia co- 469
mo tratable (exquisito) o como intratable (pedante) en su profesión, cuál caracteriza al pragmático o al que se interesa por el espíritu y el gusto; qué conducta es menester observar atendiendo a la diferencia de posición, edad, sexo, estado de salud, de riqueza o de pobreza, etc., todo esto no proporciona otros tantos tipos de *obligación* ética (porque sólo hay *una*, es decir, la virtud en general), sino únicamente modos de *aplicación* (corolarios) que, por tanto, no pueden presentarse como partes de la ética y como miembros de la *división* de un sistema (que ha de pro-

ceder *a priori* de un concepto racional), sino sólo pueden agregarse.— Pero precisamente esta aplicación forma parte de la exposición del sistema en su integridad.

Conclusión de la doctrina elemental

La unión íntima del amor y el respeto en la amistad

§ 46

La *amistad* (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos.— Se advierte fácilmente que es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos, unidos por una voluntad moralmente buena, y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su intención, incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, que buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber[11]. Pero es fácil observar que la amistad es solamente una idea (aunque sin duda prácticamente necesaria) inaccesible en la acción y que, sin embargo, perseguirla (como un máximo en la buena intención reciproca) es un deber dado por la razón, pero no común, sino digno de honra. En efecto, ¿cómo es posible para el hombre, al relacionarse con su prójimo, descubrir en la intención de uno y otro la *igualdad* de uno de los elementos necesarios del mismo deber (por ejemplo, de la benevolencia mutua)? Pero, todavía más, ¿cómo es posible descubrir qué relación guarda en la misma persona el sentimiento que procede de un deber con el que procede del otro (por ejemplo, el que procede de la benevolencia con el que procede del respeto) y si, cuando una persona es más ardiente 470

en el *amor* no pierde algo en el *respeto* del otro precisamente por eso, de modo que el amor y el aprecio recíprocos difícilmente se llevarían a la proporción justa del equilibrio desde el punto de vista subjetivo, proporción que, sin embargo, es necesaria para la amistad?— Porque se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión, y si el principio del primero ordena aproximarse, el del segundo exige mantenerse a una distancia conveniente; esta limitación de la confianza, que se expresa mediante la regla de que tampoco los mejores amigos han de tratarse entre sí *con familiaridad*, contiene una máxima que no vale sólo para el superior con respecto al inferior, sino también viceversa. En efecto, el superior siente herido su orgullo al menor descuido y quiere saber que el respeto del inferior ha quedado en suspenso por un momento, pero no anulado, respeto que sin duda, una vez ofendido, está perdido íntimamente de forma irrecuperable; aunque su expresión externa (el ceremonial) tome de nuevo el curso anterior.

La amistad, concebida como accesible en su pureza e integridad (entre Orestes y Pílades, Teseo y Piritoo), es el tema predilecto de los novelistas; en cambio Aristóteles dice: ¡mis queridos amigos, no hay ningún amigo! Las siguientes observaciones pueden llamar la atención sobre las dificultades de la amistad.

Considerándolo desde un punto de vista moral, es ciertamente un deber que un amigo haga notar sus faltas al otro; pues lo hace por su bien y es, por tanto, un deber de amor. Pero su otra mitad ve aquí una falta del respeto que esperaba de aquél y ve ciertamente que o bien el otro ya le ha perdido el respeto o bien que continuamente corre el peligro de que se lo pierda, ya que el otro le observa y critica en secreto; en ese caso, el *hecho* mis-

mo de tener que ser observado le parecerá ya ofensivo por sí mismo.

¡Cómo no vamos a desear un amigo en la necesidad (bien entendido, cuando se trata de un amigo diligente que puede ayudar con su propio esfuerzo)! Sin embargo, también es una gran carga sentirse encadenado al destino de otros y agobiado por la necesidad ajena.— De ahí que la amistad no pueda ser una unión que persigue la ventaja recíproca, sino que tiene que ser puramente moral, y no puede pensarse la ayuda que cada uno de los dos puede esperar del otro como fin y fundamento para que alguien se determine a ella —de este modo perdería el respeto de la otra parte—, sino sólo como manifestación 471
externa de una supuesta benevolencia, interior y cordial, sin llegar a ponerla a prueba, cosa siempre peligrosa, puesto que cada uno está deseoso de librar al otro generosamente de esta carga, de llevarla por sí solo, incluso de ocultársela completamente, pero, con todo, puede esperar que, en caso de necesidad, podría contar con seguridad con la ayuda del otro. Ahora bien, cuando uno acepta de otro un *beneficio*, puede contar tal vez con la igualdad en el amor, pero no en el respeto, porque se ve a sí mismo patentemente por debajo, y puede ser obligado, pero no puede obligar a su vez.— La amistad, en la dulzura del sentimiento de posesión recíproca, que se acerca a la fusión en una persona, es a la vez algo tan *delicado (teneritas amicitiae)*, sin embargo, que si se le apoya en el sentimiento y no se pone a la base de esta comunicación y entrega recíprocas principios o reglas que eviten la vulgaridad y que limiten el amor recíproco con exigencias de respeto, no está segura en ningún momento contra las *rupturas*; éstas son habituales entre las personas incultas, aunque no por eso provoquen siempre una *se-*

paración (porque el vulgo riñe y el vulgo se reconcilia); no pueden separarse, pero tampoco ponerse de acuerdo entre sí, porque la pelea misma es para ellos una necesidad para saborear la dulzura de la armonía en la reconciliación.— Ahora bien, en cualquier caso el amor en la amistad no puede ser un *afecto*: porque éste es ciego en la elección y se desvanece más tarde.

§ 47

La *amistad moral* (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco.

El hombre es un ser destinado a vivir en sociedad (aunque también insociable, sin embargo) y, al cultivar su condición social, siente intensamente la necesidad de *abrirse* a otros (incluso sin pretender nada con ello); pero, por otra parte, cohibido y prevenido también por miedo al mal uso que otros pudieran hacer de sus pensamientos, si los revela, se ve obligado a *guardarse* buena parte de sus juicios (sobre todo, sobre otros hombres). Desearía con- 472
versar con alguien sobre su modo de pensar sobre los hombres con los que trata, sobre el gobierno, la religión, etc., pero no debe arriesgarse, en parte porque el otro, que se reserva su juicio cautelosamente, lo usaría en su perjuicio, en parte, y en lo que se refiere a la confidencia de sus propias faltas, porque el otro ocultaría las suyas y él perdería, por tanto, en el respeto que aquél le tiene, si se presentara ante él con toda franqueza.

Así pues, si encuentra a alguien sensato, de quien no debe recelar aquel peligro sino que puede abrirse a él con toda confianza, alguien que además tiene un modo de juzgar las cosas que coincide con el suyo, en tal caso pue-

de desahogarse; no está totalmente *solo* con sus pensamientos como en una cárcel, sino que disfruta de una libertad de la que carece entre la muchedumbre, en la que tiene que encerrarse en sí mismo. Todo hombre tiene secretos y no debe confiarse ciegamente a otros; en parte, por el modo de pensar innoble de la mayoría que lo usarían en su perjuicio, en parte porque a muchos les falta sensatez para juzgar y distinguir lo que puede decirse y lo que no (la indiscreción), cualidades que es difícil encontrar juntas en un sujeto (*rara avis in terris nigroque simillima cygno*)[12]; sobre todo, porque la más íntima amistad exige que este amigo sensato y fiable esté obligado a la vez a no contar el secreto que se le ha confiado a otro, tenido también por fiable, sin el permiso expreso del primero.

Esta (amistad únicamente moral) no es un ideal, sino que a veces (el cisne negro) existe realmente en su perfección; sin embargo, aquella amistad (pragmática)[13] que carga con los fines de otros hombres, aunque por amor, no puede tener ni la pureza ni la perfección exigida, indispensable para una máxima que ordena con precisión, y es un ideal del deseo, que no conoce límites en el concepto de la razón, pero en la experiencia, sin embargo, siempre tiene que estar muy limitado.

Un *amigo de los hombres* en general (es decir, de la especie entera) es aquel que participa estéticamente en el bien de todos los hombres (se alegra con ellos) y que nunca lo perturbará sin un íntimo pesar. Pero la expresión «un *amigo* de los hombres» tiene un significado más estricto que la expresión «amante de los hombres» (*filántropo*). 473
Porque aquélla contiene también la representación y ponderación de la *igualdad* entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obli-

ga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos.— En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo. El deber de querer bien al hombre como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien.

Apéndice

Las virtudes de la convivencia (*virtutes homileticae*)

§ 48

Es un deber, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales (*officium commercii, sociabilitas*), no *aislarse (separatistam agere)*; convertirse sin duda en el centro inmóvil de sus propios principios, pero considerar este círculo, trazado alrededor de si, como parte de uno omniabarcante de carácter cosmopolita[14], no precisamente para fomentar lo mejor del mundo como fin, sino sólo para cultivar la comunicación[15] recíproca, los medios que indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación, el amor y respeto mutuos (la afabilidad en el trato y el decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), agregando de este modo la gentileza a la virtud; cosa que es incluso un deber de virtud.

Ciertamente, se trata sólo de *productos externos* o de adornos (*parerga*), que prestan una hermosa apariencia de virtud, que tampoco engaña porque todos saben cómo interpretarla. Sin duda es sólo calderilla, pero favorece el sentimiento mismo de la virtud al esforzarse por aproximar en lo posible esta apariencia a la verdad, en la *afabilidad*, en el *carácter expansivo*, en la *cortesía*, en la *hospitalidad*, en la *benignidad* (en el rebatir sin disputar), que en su conjunto, como simples modales del trato, al manifestar 474
obligaciones externamente obligan también[16] a otros y que, por tanto, influyen a favor de la intención virtuosa al hacerla *estimable* al menos.

Ahora bien, nos preguntamos si también es lícito el trato con los viciosos. Es inevitable juntarse con ellos porque si no tendríamos que abandonar el mundo; e incluso somos incompetentes para juzgar sobre ellos.— Pero cuando el vicio es un escándalo, es decir, un ejemplo público de desprecio por las estrictas leyes del deber, por tanto, cuando lleva consigo el deshonor, aunque la ley del país no lo castigue, es menester romper el trato mantenido hasta entonces o evitarlo en la medida de lo posible: porque mantenerlo priva a la virtud de todo honor y la convierte en una mercancía para cualquiera lo suficientemente rico como para sobornar al parásito con los placeres de la opulencia.

II

DOCTRINA ÉTICA DEL MÉTODO

Primera sección de la doctrina ética del método 477

La didáctica ética

§ 49

Que la virtud ha de adquirirse (que no es innata) es algo implicado ya en su concepto, sin que sea menester recurrir, por tanto, a conocimientos antropológicos, extraídos de la experiencia. Porque la capacidad moral del hombre no sería virtud si no estuviera producida por la *fortaleza* de la intención en la lucha con las poderosas inclinaciones contrarias. Es el producto de la razón práctica en la medida en que ésta, con conciencia de su superioridad (por la libertad), adquiere sobre aquellas el poder supremo.

Que puede y debe *enseñarse* es algo que se sigue del hecho de no ser innata; la doctrina de la virtud es, pues, una *doctrina*. Ahora bien, puesto que la fuerza para practicar las reglas no se adquiere todavía por la mera enseñanza de cómo comportarse para adecuarse al concepto de virtud, los estoicos pensaban que la virtud no puede *enseñarse* con meras representaciones del deber, con

exhortaciones (parenéticamente), sino que tiene que *ejercitarse*, cultivarse, intentando luchar con el enemigo interior al hombre (ascéticamente); porque no se *puede* enseguida todo lo que se *quiere*, si previamente no se han probado y ejercitado las propias fuerzas, y para ello se debe haber tomado la *decisión* totalmente de una vez: porque, si no, la intención (*animus*), que capitula ante el vicio para abandonarlo poco a poco, podría ser[1] en sí impura e incluso viciosa y, por tanto, tampoco podría producir ninguna virtud (en cuanto que ésta se apoya en un único principio).

§ 50 478

Ahora bien, en lo que respecta al método doctrinal (porque toda doctrina científica tiene que ser *metódica*; y si no la exposición sería *tumultuosa*): tampoco puede ser *fragmentario*, sino que tiene que ser *sistemático*, si es que la doctrina de la virtud debe presentarse como una *ciencia*. — Pero la exposición puede ser o bien *acroamática*, cuando todos aquellos a quienes se dirige[2] son meros oyentes, o bien *erotemática*, cuando el maestro pregunta a sus discípulos lo que quiere enseñarles; y este método erotemático es o bien el modo de enseñar *dialógico*, cuando el maestro pregunta a su *razón*, o bien el *catequético*, cuando pregunta únicamente a su *memoria*. Porque si alguien quiere preguntar algo a la razón de otro no puede hacerlo más que dialógicamente, es decir, de modo que el maestro y los discípulos se pregunten y respondan *recíprocamente*. El maestro preguntando dirige el curso del pensamiento de su discípulo, al desarrollar en él solamente la disposición para determinados conceptos proponiéndole casos (es la partera de sus pensamientos); el discípulo, que descubre asi que él mismo es capaz de pensar, da pie con las preguntas que plantea a su vez (sobre la oscuridad

o la duda que provocan las proposiciones formuladas) para que el maestro mismo, según el *docendo discimus, aprenda* cómo tiene que preguntar bien. [Porque es una exigencia que se hace a la lógica y que no se ha tomado suficientemente en cuenta, la de que facilite también las reglas para *buscar* convenientemente, es decir, no sólo en pro de juicios *determinantes*, sino también de juicios *previos (iudicia praevia)* que nos conducen a pensamientos; una enseñanza que incluso puede servir al matemático como indicación para sus invenciones y que también él aplica a menudo.]

§ 51

En la doctrina de la virtud el primer instrumento *doctrinal* y el más necesario para el alumno todavía inculto es un *catecismo* moral. Este catecismo tiene que preceder al religioso y no puede simplemente entremezclarse con la enseñanza religiosa como algo intercalado, sino que ha de exponerse por separado, como un todo consistente por sí mismo: porque el paso de la doctrina de la virtud a la religión sólo puede darse mediante principios morales puros, porque si no las creencias de ésta serían impuras.
— De ahí que los teólogos más grandes y dignos hayan 479
vacilado en redactar un catecismo para la enseñanza religiosa estatutaria (y responder de él a la vez); cuando se podría creer que es lo mínimo que se puede esperar legítimamente del gran tesoro de su sabiduría.

En cambio, un catecismo *moral*, como doctrina básica de los deberes de virtud, no presenta ningún inconveniente o dificultad de este tipo, porque puede desarrollarse a partir de la razón humana común (en cuanto a su contenido) y sólo precisa adecuarse a las reglas didácticas de la primera enseñanza (en cuanto a la forma). Ahora bien, el principio formal de una enseñanza de este tipo

no admite para este fin el método de enseñanza *dialógico*-socrático, porque el discípulo ni siquiera sabe cómo debe preguntar; por tanto, el maestro es el único que pregunta. Pero la respuesta que extrae metódicamente de la razón del discípulo tiene que redactarse y conservarse en expresiones precisas, que no puedan modificarse fácilmente, para que queden confiadas a su *memoria*: en esto se distingue el *método catequético de enseñanza* tanto del *dogmático*[3] (en el que sólo habla el maestro) como del *dialógico* (en el que ambas partes preguntan y responden mutuamente).

§ 52

El medio *experimental* (técnico) para educar en la virtud es para el maestro mismo el *buen* ejemplo (que se conduzca de un modo ejemplar) y para los otros el ejemplo *aleccionador*; porque la imitación es para el hombre todavía inculto la primera determinación de la voluntad para aceptar máximas que adopta en lo sucesivo.— Adquirir un hábito o perderlo supone establecer una inclinación persistente sin máxima alguna, por el procedimiento de satisfacerla reiteradamente; y es un mecanismo del modo de sentir en lugar de ser un principio del modo de pensar (hecho por el cual resulta más difícil en lo sucesivo *desaprender* que *aprender*).— Pero en lo que se refiere a la fuerza del *ejemplo* (sea para lo bueno o para lo malo) que se ofrece a nuestra propensión a imitar o a
prevenir[*], el que otros nos dan no puede fundar ningu- 480
na máxima de la virtud. Porque ésta consiste justamente en la autonomía subjetiva de la razón práctica de cada hombre, por lo tanto, no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres, sino la ley. Por tanto, el educador no dirá a su alumno travieso: ¡toma ejemplo de ese buen muchacho (ordenado y aplicado)!

porque esto sólo le servirá como motivo para odiarle, ya que por su culpa queda en un lugar desfavorable. El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible. Por tanto, lo que proporciona al maestro el canon infalible de su educación no es la comparación con algún otro hombre (tal como es), sino la comparación con la idea (de la humanidad) de cómo debe ser, por tanto, con la ley.

Observación

Fragmento de un catecismo moral

El maestro pregunta a la razón de su alumno lo que quiere enseñarle, y en el caso de que no sepa responder a la pregunta, le pone la respuesta en los labios (guiando su razón)[4].

1. El maestro. ¿Cuál es tu mayor deseo, incluso el deseo total de tu vida?

El alumno. Permanece en silencio.

El maestro. Que *todo* y *siempre* te salga según tu deseo y tu voluntad.

2. El maestro. ¿Cómo se llama a tal estado?

El alumno. Permanece en silencio.

El maestro. Se le llama *felicidad* (bienestar duradero, vida satisfecha, entera satisfacción con el propio estado).

3. El maestro. Si tuvieras en tus manos toda la felicidad (que es posible en el mundo), ¿te la guardarías toda para ti o la compartirías también con tus semejantes?

El alumno. La compartiría, haría también a los demás felices y satisfechos.

4. El maestro. Esto prueba que tienes bastante buen *corazón*; a ver si muestras también en esto buen *entendimiento*.— ¿Darías al holgazán 481
blandos cojines para que pase su vida en dulce ociosidad? ¿O no permitirías que el borracho careciera de vino y de lo que es necesario para emborracharse? ¿Darías al embustero una forma y unas maneras agradables para engañar a otro, o al violento audacia y un puño fuerte para poder vencer a los demás? Porque éstos son otros tantos medios que cada uno desea para ser feliz a su modo.

El alumno. No, eso no.

5. El maestro. Ves, pues, que si tuvieras en tus manos toda la felicidad y la mejor voluntad para ello, no la entregarías sin reflexionar a todo el que se presente, sino que primero investigarías hasta qué punto cada uno es *digno* de la felicidad. — Pero en lo que a ti respecta, ¿no tendrías reparo alguno en procurarte primero todo lo que consideras que forma parte de tu felicidad?

El alumno. Sí.

El maestro. Pero ¿no se te ocurre también preguntar si tú puedes ser digno de la felicidad? El alumno. En efecto.

El maestro. Pues bien, aquello que en ti sólo tiende a la felicidad es la *inclinación*; pero aquello que restringe tu inclinación a la condición de ser primero digno de esa felicidad es tu *razón*; y la libertad de tu voluntad consiste en que puedas limitar y superar tu inclinación por medio de tu razón.

6. El maestro. Así pues, la regla y la instrucción completa para saber qué hacer para participar en la felicidad y, ciertamente, tampoco ser indigno, se encuentra únicamente en tu *razón*; esto significa que no necesitas aprender esta regla de tu conducta de la experiencia, ni que otros te la enseñen; tu propia razón te enseña y ordena directamente qué tienes que hacer. Por ejemplo, supongamos un caso en que mediante una *mentira* sutilmente ideada puedes procurarte una gran ventaja a ti o a tus amigos, sin que además dañes a ningún otro, ¿qué dice tu razón al respecto?

El alumno. No debo mentir; por grande que sea la ventaja que se siga para mí y para mi amigo. Mentir es una *infamia* y hace al hombre *indigno* de ser feliz.— Aquí hay una coacción incondicionada, ejercida por un mandato (o prohibición) de la razón, que tengo que obedecer y ante el que todas mis inclinaciones tienen que enmudecer.

El maestro. ¿Cómo se llama esta necesidad de 482
actuar de acuerdo con una ley de la razón y que ésta impone al hombre inmediatamente?

El alumno. Se llama *deber*.

El maestro. Por tanto, la observancia del deber es para el hombre la condición universal y única de la dignidad de ser feliz y ésta es idéntica a aquélla.

7. El maestro. Ahora bien, si somos también conscientes de una tal voluntad buena y activa, por la que nos consideramos dignos de ser felices (al menos, no indignos), ¿podemos fundar en

ello también la esperanza segura de participar de esa felicidad?

El alumno. ¡No! Sobre esto sólo no; porque no siempre está en nuestro poder conseguirla y tampoco el curso de la naturaleza se orienta por sí mismo por el mérito, sino que la dicha de la vida (nuestro bienestar en general) depende de circunstancias que no están, con mucho, en poder del hombre. De ahí que nuestra felicidad siga siendo sólo un deseo, que no puede convertirse nunca en esperanza si no interviene algún otro poder.

8. El maestro. ¿Tiene la razón argumentos por sí misma para admitir como real un poder semejante, que distribuye la felicidad según el mérito y la culpa de los hombres y que manda sobre la naturaleza entera y gobierna el mundo con sabiduría suprema, es decir, tiene argumentos por sí misma para creer en Dios?

El alumno. Sí; porque en las obras de la naturaleza que podemos examinar vemos una sabiduría tan amplia y profunda, que sólo podemos explicárnosla por el arte inefable de un creador del mundo, del que también tenemos razones para esperar un gobierno no menos sabio en lo que concierne al orden moral, en el que sin duda consiste el supremo adorno del mundo: es decir, que si no nos hacemos *indignos de la felicidad* violando nuestro deber, podemos esperar también *participar* en ella.

En esta catequesis, que ha de discurrir a través de todos los artículos de la virtud y el vicio, es

menester tener muy presente que el mandato del deber no se basa en las ventajas e inconvenientes que se siguen de su cumplimiento para el hombre al que debe obligar, ni siquiera para otros, sino únicamente en el principio moral, y que estos últimos sólo se mencionan incidentalmente, porque son aditamentos en sí mismos superfluos, pero sirven como medios para el paladar de los 483
débiles por naturaleza. Es la *depravación*, no el efecto *perjudicial* del vicio (para el autor mismo) lo que ha de destacarse por doquier. Porque cuando no realzamos sobre todas las cosas la dignidad de la virtud en las acciones, desaparece el concepto mismo de deber y se deshace en prescripciones únicamente pragmáticas; ya que entonces desaparece la nobleza del hombre en su propia conciencia y se vende por un precio, el precio que le ofrecen las inclinaciones engañosas.

Ahora bien, si desarrollamos esto sabia y puntualmente a partir de la propia razón, atendiendo a la diversidad de niveles de edad, sexo y posición, que el hombre ocupa sucesivamente, todavía hay algo que debe constituir la conclusión, que mueve al alma íntimamente y sitúa al hombre en un lugar, en el que no puede contemplarse a sí mismo sino admirando en sumo grado las disposiciones originarias que le son inherentes y cuya impresión nunca se borra.— En efecto, si al término de la instrucción se le hace al alumno todavía un recuento sumario y ordenado de sus deberes (una recapitulación), si se le recuerda en cada uno de ellos que todos los males, sufrimientos y tribulaciones de la vida que puedan sobre-

venirle por cumplir fielmente su deber, incluso la amenaza de la muerte, no pueden robarle la conciencia de estar por encima de ellos y dominarlos, se le plantea entonces con toda naturalidad la pregunta: ¿qué es lo que en ti se puede atrever a luchar con todas las fuerzas de la naturaleza en ti y fuera de ti y a vencerlas cuando entran en conflicto con tus principios morales? Si esta pregunta, cuya solución supera completamente la capacidad de la razón especulativa y que, sin embargo, se plantea por sí misma, brota del corazón, el hecho mismo de lo inconcebible en este autoconocimiento tiene que conferir al alma una elevación, que la estimule a observar rigurosamente su deber tanto más intensamente cuanto más se la combata.

A lo largo de esta enseñanza moral catequética sería de gran utilidad para la formación moral plantear en cada clase de deber algunas cuestiones casuísticas y hacer que los niños reunidos prueben su entendimiento: cómo piensa cada uno de ellos que se resuelve el problema propuesto capciosamente.— No sólo porque éste es 484
un modo de cultivar la *razón*, adecuado por lo común a la capacidad del que carece de educación (porque la razón puede decidir mucho más fácilmente en cuestiones que se refieren a lo que es el deber que en relación con las cuestiones especulativas), y por eso es el modo más conveniente de aguzar el entendimiento de la juventud en general: sino sobre todo porque forma parte de la naturaleza del hombre *amar* aquello que él, elaborándolo, ha convertido en ciencia

(que conoce, por tanto); y de este modo, con tales ejercicios, se educa inadvertidamente al alumno en el *interés* por la moralidad.

Ahora bien, es de la mayor importancia para la educación no exponer mezclados el catecismo moral y el religioso (no amalgamarlos), ni todavía menos hacer que el primero siga al último; por el contrario, es muy importante dar siempre un conocimiento lo más claro posible del primero, con el mayor empeño y precisión. Porque sin esto no surge de la religión sino la hipocresía, consistente en reconocer los deberes por temor y en fingir una participación en ellos que no está en el corazón.

Sección segunda

La ascética ética

§ 53

Las reglas para ejercitar la virtud (*exercitiorum virtutis*) remiten a las dos disposiciones del ánimo, la del ánimo *valeroso* y la del *alegre (animus strenuus et hilaris)* en el cumplimiento de sus deberes. Porque para vencer los obstáculos con los que tiene que luchar ha de concentrar sus fuerzas y a la vez ha de sacrificar muchos goces de la vida, cuya pérdida puede poner al ánimo a veces sombrío y hosco; pero lo que no se hace con placer, sino sólo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo.

El cultivo de la virtud, es decir, la *ascética* moral, tiene como principio del ejercicio de la virtud —ejercicio ac-

tivo, animoso y valeroso— la divisa de los *estoicos*: acostúmbrate a *soportar* los males contingentes de la vida y también a *abstenerte* de los deleites superfluos (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*)[5]. Conservarse 485
moralmente sano es para el hombre una forma de *dietética*. Pero la *salud* es sólo un bienestar negativo: ella misma no puede sentirse. Tiene que añadirse algo que procure un agradable disfrute de la vida y sea, sin embargo, únicamente moral. Este algo es el corazón siempre alegre según la idea del virtuoso *Epicuro*. Porque ¿quién debería tener más motivos para tener un ánimo alegre y no ver como un deber adoptar una disposición de ánimo gozosa y convertirla en habitual, sino el que es consciente de no haber transgredido deliberadamente el deber y está seguro de no caer en ello (*hic murus aheneus esto etc., Horat*)?[6]. — En cambio, la ascética monástica que, por miedo supersticioso o por hipócrita aversión hacia sí misma, propone atormentarse y mortificar la carne, tampoco tiende a la virtud, sino a la expiación exaltada, que consiste en imponerse a sí mismo un castigo, y en vez de *arrepentirse* moralmente de las propias faltas (es decir, con propósito de enmienda), querer *expiarlas*; lo cual es contradictorio en el caso de un castigo elegido por sí mismo y en sí mismo ejecutado (porque lo tiene que imponer siempre otro), y no puede producir la alegría que acompaña a la virtud, sino que siempre se realiza con un secreto odio contra el mandato de la virtud.— Por tanto, la gimnasia ética consiste sólo en luchar contra los impulsos naturales hasta dominarlos en los casos en que peligra la moralidad; por tanto, hace valeroso y alegre gracias a la conciencia de haber reconquistado la libertad. *Arrepentirse* de algo (cosa que es inevitable al recordar pasadas transgresiones del deber, siendo así que es incluso un deber no

dejar que se desvanezca este recuerdo) e imponerse una *penitencia* (por ejemplo, ayunar), no desde una perspectiva dietética sino piadosa, son dos disposiciones muy diferentes en sentido moral; la última, que es triste, sombría y hosca, hace odiosa la virtud misma y ahuyenta a sus adeptos. De ahí que la disciplina que el hombre ejerce sobre sí mismo sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que le acompaña.

Conclusión 486

La doctrina religiosa, como doctrina de los deberes hacia Dios, se encuentra más allá de los límites de la filosofía moral pura

Protágoras de Abdera empezaba su libro con las palabras: «*Sobre si existen o no dioses, nada sé decir*»[*]. Los atenienses le expulsaron por ello de la ciudad y de sus tierras y sus libros fueron quemados ante la asamblea pública (*Quinctiliani Inst. Orat. lib.* 3 cap. 1)[7]. En esto los jueces de Atenas, como *hombres*, actuaron muy *injustamente* con él; pero como *funcionarios del Estado* y como jueces, procedieron de un modo totalmente *legal* y consecuente; porque ¿cómo se habría podido prestar un juramento si no estuviera prescrito pública y legalmente *por la autoridad superior (de par le Sénat)*: que hay dioses?[*]

Ahora bien, aceptando esta fe y concediendo que la *doctrina religiosa* sea una parte integrante de la *doctrina* universal *de los deberes*, se plantea ahora la cuestión de determinar los límites de la *ciencia* a la que pertenece: si tiene que considerarse como una parte de la ética (ya que 487

aquí no podemos hablar del derecho de los hombres entre sí) o situarse totalmente fuera de los límites de una moral puramente filosófica.

Lo *formal* de toda religión, si se la concibe como «el conjunto de todos los deberes *como (instar)* mandatos divinos», pertenece a la moral filosófica, porque con ello se expresa únicamente la relación de la razón con la *idea* de Dios, que ella misma se forja, y un deber religioso todavía no se convierte en un deber *hacia (erga)* Dios, tomado como un ser que existe fuera de nuestra idea, porque al decir esto todavía prescindimos de su existencia.— El fundamento para que todos los deberes humanos deban pensarse de acuerdo con esta *forma* (conforme a su relación con una voluntad divina, dada *a priori*) es sólo lógico-subjetivo. No podemos hacernos intuible la obligación (la coacción moral) sin pensar con ello en *otro* y en su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es sólo el portavoz), es decir, Dios.— Pero este deber *con respecto a* Dios (propiamente hablando, con respecto a la idea que nos forjamos de un ser semejante) es un deber del hombre hacia sí mismo, es decir, no es un deber objetivo, consistente en la obligación de prestar a otro determinados servicios, sino sólo un deber subjetivo de fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora.

Pero en lo que concierne a lo *material* de la religión, al conjunto de deberes *hacia (erga)* Dios, es decir, al culto que hay que prestarle (*ad praestandum*), ésta podría contener deberes especiales, que no proceden de la sola razón universalmente legisladora, que no podemos conocer *a priori* sino sólo empíricamente; deberes, por tanto, que, como mandatos divinos, pertenecen sólo a la religión revelada; ésta, por consiguiente, no debería presuponer arbitrariamente ni la existencia de este ser ni su mera idea

con un propósito práctico, sino exponerla como dada inmediata (o mediatamente) en la experiencia[8]. Ahora bien, una religión semejante, por fundada que pueda estar, no forma parte, sin embargo, de la *moral filosófica pura*.

De ahí que la *religión*, como doctrina de los deberes *hacia* Dios, se encuentre más allá de los límites de la ética puramente filosófica, y esto justifica que el autor de la presente (ética)[9] no haya introducido en la ética, para completarla, la religión, concebida en aquel sentido, como era habitual por otra parte. 488

Ciertamente, se puede hablar de una «religión *dentro de los límites* de la mera razón» que, sin embargo, no se extrae *de* la mera razón, sino que está fundada a la vez en doctrinas históricas y reveladas, y que sólo implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan)[10]. Pero entonces tampoco es *pura*, sino una doctrina de la religión *aplicada* a una historia ya dada, para la que no hay lugar en una *ética*, entendida como filosofía pura práctica.

Observación final

> Todas las relaciones morales entre seres dotados de razón, que suponen un principio para la concordancia de la voluntad de uno con la del otro, se pueden reducir al *amor* y al *respeto* y, en la medida en que este principio es práctico, el fundamento de determinación de la voluntad con respecto al amor se refiere al *fin*, con respecto al respeto se refiere al *derecho* del otro.— Si uno de estos seres es tal que tiene con respecto al otro únicamente derechos y ningún deber (Dios), de modo que el otro sólo tiene deberes hacia el primero y ningún

derecho, el principio de la relación moral entre ellos es *transcendente* (en cambio, la relación de los hombres con los hombres, cuyas voluntades se limitan recíprocamente, tiene un principio *inmanente*).

No podemos pensar otro fin divino con respecto al género humano (con respecto a su creación y dirección) más que un fin por *amor*, es decir, que sea la *felicidad* del hombre. Pero el principio de la voluntad de Dios con respecto al *respeto* debido (la veneración), que limita los efectos del primero, es decir, el principio del derecho divino, no puede ser más que el de la *justicia*. Podríamos expresarnos también así (al modo humano): Dios ha creado seres dotados de razón —por así decirlo— por la necesidad de tener fuera de sí algo que él pueda amar, o también por lo que él sea amado.

Pero la exigencia que la *justicia* divina nos plantea en el juicio de nuestra propia razón, y precisamente como justicia *punitiva*, no es sólo tan grande, sino todavía mayor (porque el principio es restrictivo).— En efecto, *premiar (praemium, remuneratio gratuita)* no es una cuestión de justicia con respecto a seres que sólo tienen deberes hacia el otro y ningún derecho, sino que es una cuestión de amor y beneficencia (*benignitas*); —todavía menos puede haber en tal ser una pretensión de *retribución (merces)*, y una *justicia retributiva (iustitia brabeutica)* en la relación de Dios con los hombres es una contradicción. 489

Ahora bien, en la idea de cómo ejerce la justicia un ser que está por encima de cualquier daño que pueda causarse a sus fines, hay algo que no puede

asociarse a la relación del hombre con Dios: a saber, el concepto de una *lesión* que pueda inferirse al señor del mundo, absoluto e inaccesible; porque aquí no se trata de las violaciones del derecho que cometen los hombres entre sí y sobre las que Dios decide como juez que castiga, sino de la ofensa que recibirían Dios mismo y su derecho; el concepto de esto es *transcendente*, es decir, se encuentra más allá por completo de todo concepto de justicia penal del que podamos presentar algún ejemplo (es decir, de la justicia entre los hombres) y contiene principios desmesurados, que no pueden coincidir en absoluto con los que emplearíamos en los casos que se presentan en la experiencia, por consiguiente, son completamente vacíos para nuestra razón práctica.

La idea de una justicia penal divina es aquí personificada; el que la ejerce no es un ser particular que juzga (porque entonces se producirían contradicciones entre él y los principios jurídicos), sino la *justicia* como sustancia (otras veces denominada justicia *eterna*) que, como el *fatum* (el destino) de los antiguos poetas filósofos, está incluso por encima de Júpiter y dictamina el derecho según la férrea e inevitable necesidad, que para nosotros es ya inescrutable.— He aquí algunos ejemplos.

El castigo (según Horacio)[11] no pierde de vista
al delincuente que camina orgulloso ante él, sino
que le persigue sin cesar hasta atraparle.— La san-
gre inocente derramada pide venganza.— El cri-
men no puede quedar impune; si el castigo no al- 490
canza al criminal, tendrán que pagarlo sus descen-
dientes; o si no lo sufre durante su vida, tendrá

que ser en una vida tras la muerte[*], que por eso se acepta expresamente y en la que se cree de buen grado para que la exigencia de justicia eterna quede satisfecha.— Un soberano bienpensante decía en una ocasión: no quiero que entre en mi país el *homicidio*, perdonando a un duelista que mata con maldad y por el que intercedéis.— La *deuda del pecado* ha de saldarse, y debería ofrecerse alguien totalmente inocente como víctima expiatoria (en cuyo caso, evidentemente, los sufrimientos que asume no podrían llamarse castigo propiamente, porque él mismo no ha cometido ningún delito); a partir de todo esto se puede comprender que no se atribuyen estas sentencias condenatorias a una *persona* que administra la justicia (porque no podría sentenciar así sin ser injusta con otros), sino que la mera justicia, como principio desmesurado, pensado para un sujeto suprasensible, determina el derecho de este ser; lo cual ciertamente es adecuado a lo *formal* de este principio, pero contradice a lo *material* del mismo, al *fin*, que es siempre la felicidad de los hombres.— Porque teniendo en cuenta la gran cantidad de delincuentes que aumenta continuamente el registro de sus culpas, la justicia penal no pondría el *fin* de la creación en el *amor* del creador del mundo (como, sin embargo, hemos de pensar) sino en el cumplimiento estricto del *derecho* (convertiría al derecho en el *fin*, que se pone en la *gloria* de Dios); y puesto que lo último (la justicia) es sólo la condición restrictiva de lo primero (la bondad), esto parece contradecir a los 491
principios de la razón práctica, según los cuales no hubiera debido llevarse a cabo una creación del

mundo que hubiera suministrado un producto tan contradictorio con el propósito del creador, que sólo puede tener por fundamento el amor.

De aquí se desprende que en la ética, como filosofía pura práctica de la legislación interna, sólo sean concebibles para nosotros las relaciones morales del *hombre* con el *hombre*: pero qué tipo de relación existe más allá de esto entre Dios y el hombre es algo que sobrepasa sus límites por completo y nos resulta verdaderamente inconcebible; con lo cual se confirma lo que antes se afirmó: que la ética no puede ampliarse más allá de los límites de los deberes recíprocos de los hombres[12].

TABLA DE LA DIVISIÓN DE LA ÉTICA 492

I. DOCTRINA ÉTICA ELEMENTAL

PRIMERA PARTE

Deberes del hombre *hacia sí mismo*

Libro primero

Deberes perfectos del hombre hacia sí mismo

Capítulo primero

Deberes del hombre para consigo mismo, considerado como un *ser animal*

Capítulo segundo

Deberes del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como *ser moral*

Sección primera

Deberes del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio *juez* innato

Sección segunda

El primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo

Sección episódica

La *anfibología* de los *conceptos* morales de *reflexión* en lo que respecta a los deberes hacia sí mismo

Libro segundo 493

Deberes imperfectos del hombre hacia sí mismo en relación con su fin

Notas

[*] Este estudio ha podido realizarse gracias a la concesión de una beca de la Alexander von Humboldt-Sitftung para trabajar en la Universidad de Frankfurt sobre una posible ampliación de la ética discursiva, siguiendo el modelo de la kantiana *Metafísica de las Costumbres*. <<

[1] MdS, VI, p. 205. <<

[2] KU, V, Einleitung, II; *Erste Einleitung*, XX, pp. 195-201. <<

[3] KrV, Einleitung, VII. <<

[4] *Grundlegung*, IV, pp. 388 y 389. Vid. también *Vorlesungen über Moralphilosophie*, XXVII, p. 479. <<

[5] La tarea critica queda ultimada en la *Crítica del Juicio*, que carece de prolongación doctrinal. Vid. KU, V, p. 170. <<

[6] Para este apartado vid. fundamentalmente E. Arnoldt, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung*, Königsberg, 1894, pp. 644 y ss.; P. Natorp, *Anmerkungen* a *Die Metaphysik der Sitien*, VI, Berlín, 1914 (2.ª ed.), pp. 517-529; K. Vorländer, *Einleitung* a *Die Metaphysik der Sitien*, Hamburg, 1922 (4.ª ed.), pp. IX-LI; B. Ludwig, *Einleitung* a los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hamburg, 1986, pp. XIII-LIV. <<

[7] Fundamentalmente §§ 82 y ss. <<

[8] Nos referimos, obviamente, a los escritos publicados en vida de Kant. Sin embargo, en la bibliografía actual sobre *La Metafísica de las Costumbres* desempeñan un papel central los *Vorarbeiten, Vorlesungen* y *Reflexionen* (vid. W. Metzger, *Gesellschaft, Recht*

und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1917, p. 90). De hecho se habla de una doctrina del derecho primitiva, basada en los *Vorarbeiten* y en las *Reflexionen*, aunque a partir de ellos no pueda componerse una doctrina del derecho sistemática. Para la historia primitiva y el desarrollo de la filosofía jurídica kantiana vid. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt, 1971; W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*, Berlín, 1979. En su reciente trabajo *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (Berlín, 1984), W. Kersting hace un uso exhaustivo, no sólo de la *Rechtslehre*, sino también de los *Vorarbeiten*. <<

[9] Y que cuenta también con los materiales para unos principios metafísicos de sabiduría cósmica natural. Vid. Carta a Lambert 31-12-1765, *Brief*, X, p. 56. <<

[10] Carta a Schütz 13-9-1785, *Brief*, X, p. 406. Los textos citados en nota 6 exponen pormenorizadamente las diversas manifestaciones por parte de Kant de su deseo de publicar una metafísica de las costumbres como también la expectación que despertaron tales manifestaciones. <<

[11] Los editores no han podido señalar una fecha concreta de aparición de la *Rechtslehre*. Schubert se inclina por situarla a fines de 1796, mientras que Vorländer aporta testimonios en contra de esta hipótesis y considera más razonable la de enero de 1797. Vid. *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, editados por Rosenkranz y Schubert, Leipzig, 1838, Bd. IX, p. VIII; K. Vorländer, *o. c.*, pp. XIII-XIV y XXI. <<

[12] Carta de Schiller a Erhard de 26-10-1794, *Schillers Sämtliche Werke*, München und Leipzig, 1913, Bd. X, p. 377. <<

[13] Carta a Lagarde de 24-11-1794, *Brief.*, XI, p. 531. <<

[14] Cfr. los prólogos a la *Religion* y al *Streit*. <<

[15] F. González Vicén, Introducción a la *Introducción a la Teoría del Derecho* de I. Kant, Madrid, 1954, pp. 14-16; M. Villey,

«Kant dans l'histoire du droit», en E. Weil *et alii, La philosophie politique de Kant*, París, 1962, pp. 53-75. Sin embargo, la valoración que el propio Villey hace de la *Rechtslehre* en su Preface a la *Doctrine du Droit* de I. Kant (París, 1979, 2.ª ed.) es bastante negativa. <<

[16] *Sämtliche Werke* (Glockner-JA), Stuttgart, Bd. I, pp. 107 y ss.; pp. 457 y ss., especialmente p. 467; Bd. VII, §§ 29 y 75. <<

[17] *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Bd. II, 1972, p. 626. <<

[18] J. F. Herbart's *Sämtliche Werke*, hg. von G. Hartenstein, VIII,, p. 348. <<

[19] Las dificultades del texto son tales que recientemente B. Ludwig ha realizado una nueva edición de la *Rechtslehre*, que reconstruye el texto original. Apoyándose en el descubrimiento de G. Buchda de que en el § 6 de la *Rechtslehre* hay una interpolación y que eliminando los párrafos 4 a 8 el texto queda claro, Ludwig se pregunta si en otros lugares de la obra no se producirán corrupciones similares, de modo que la oscuridad del texto procedería más de una mala impresión de la obra que de la senilidad del autor. De ahí que lance una atrevida tesis: al escrito de 1797 sirve de base un manuscrito, deteriorado durante el proceso de impresión, que se puede reconstruir con medios filológicos desde el texto legado. Vid. B. Ludwig, *o. c.*, pp. XXVIII y ss.; G. Buchda, *Das Privatrecht I. Kants*. Jena, 1929; F. Tenbruck, *Archiv für Philosophie*, Bd. 3, Heft 2. <<

[20] En el caso de la *Rechtslehre*, prescindiendo de un renacimiento a comienzos del siglo XX (en el que destacan los trabajos de Dulckeit, Haensel y Metzger), se han necesitado más de 150 años para que esta obra centre la atención de la investigación sobre Kant. En los últimos tiempos es grande el número de monografías y artículos sobre ella, como muestran las bibliografías que aportan, por ejemplo, H. Williams o W. Kersting. La *Tugendlehre*, sin embargo, no ha recibido la atención que merece. <<

[21] Podríamos citar entre ellos el hecho de que el Derecho Político y de Gentes se encuentren *in nuce* en el *Gemeinspruch* y *La paz perpetua*, mientras que el Derecho Privado, que contiene uno de los momentos más originales de la *Rechtslehre* —la doctrina de la propiedad— está dominado por la tendencia a hacer esquemas prefabricados, que no siempre respetan la complejidad de lo real; o bien la apariencia escolástica de la *Tugendlehre*, plagada de términos latinos, acompañada de cuestiones casuísticas, incluso de un catecismo moral. <<

[22] C. Ritter, *o. c.*; H. Oberer, «Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre», en *Kant-Studien*, 64 Jg. (1973), pp. 88-102; F. González Vicén, *o. c.; La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952, pp. 4-6. <<

[23] H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte* (= KBE), Berlín, 1910 (2.ª ed. corregida y ampliada), pp. 179-180 y 382. <<

[24] KrV, A 751 y 752 B 779 y 780. <<

[25] F. Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (= *Studien*), Würzburg, 1982, pp. 7 y 111; *Philosophie als Wissenschaft*, Hildesheim, 1981, pp. 181-201; H. Kiefner, «Ius praetensum, Preussisches Zivil- und Zivilprozeßrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexión Kants zur Logik», en *Recht und Gesellschaft*, Berlín, 1978; S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, París, 1975, pp. 9-21. <<

[26] Las referentes al tribunal de la razón, la disputa por las pretensiones, el derecho sobre determinados conocimientos, el estado de naturaleza, la guerra como medio para resolver las disputas, el proceso y la sentencia como procedimiento para obtener una paz duradera. <<

[27] «Una razón superior y judicial», como la denomina Kant en KrV, A 739 B 767. <<

[28] KrV, B 116. <<

[29] D. Henrich, «Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitien*», en A. Schwann, *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112. <<

[30] KrV, A 462-476 B 490-504. <<

[31] Una de las dificultades estribará, como es obvio, en el hecho de que la razón kantiana «en su uso filosófico» judicial sea juez y parte, incapaz —como Hegel le recordará— de autofundamentarse. Ciertamente, Kant no admitirá tal duplicidad en el caso del derecho de resistencia y sí en el juicio sobre las posiciones legítimas de la razón. <<

[32] KpV, V, pp. 46-48. <<

[33] KrV, B 697/698. <<

[34] *Grundlegung*, IV, pp. 447, 454, 463. <<

[35] KpV, V, pp. 113 y 126. <<

[36] KU, V, Einleitung, V. <<

[37] KU, V, p. 288. <<

[38] MdS, VI, pp. 249-252, 268-270, 272-273, 395. <<

[39] Esta sería la posición mantenida, entre otros, por H. J. de Vleeschauwer en *La déduction transcendental dans l'oeuvre de Kant*, París, 1937, III, pp. 318 y ss. Por su parte, D. Henrich distingue entre diversos tipos de deducción en el trabajo ya citado en nota 29. Según Henrich, el modelo de deducción de la primera Crítica, inaplicable a los restantes ámbitos, traspasa las exigencias de una deducción. Vid. también del mismo autor: «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Fäktum der Vernunft», en D. Henrich / W. Schulz / K. H. Volkmann-Schluck, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, 1960; posteriormente en G. Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973, pp. 223-254; «Die Bewei-

sstruktur von Kants transzendentalen Deduktion», en G. Prauss (Hg.), *o. c.*, pp. 90-104; *Identität und Objektivitat. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg, 1976. <<

[40] F. Kaulbach, «Die rechtsphilosophische Versión der transzendentalen Deduktion», en *Studien*, pp. 9-54. <<

[41] A juicio de K. Borries, Kant intentaba aplicar a otros ámbitos el método trascendental, pero sin éxito. Vid. *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928. <<

[42] MdS, VI, p. 252. <<

[43] MdS, VI, p. 269. <<

[44] MdS, VI, pp. 272 y 273. <<

[45] MdS, VI, p. 395. <<

[46] Este es el caso de la interpretación de F. Kaulbach en *Studien*, que me parece sumamente acertada. <<

[47] J. Conill, *El Crepúsculo de la Metafísica*, Barcelona, 1988, cap. 6. <<

[48] «El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica*». *Grundlegung*, IV, p. 458. <<

[49] Esta atemporalidad es analizada sagazmente por A. Philonenko en su Introduction a la *Doctrine du Droit*, París, 1979 (2.ª ed.), pp. 46-51. De su análisis extrae consecuencias para la filosofía política kantiana, tales como la imposibilidad de la revolución, de la reforma y del progreso. Vid. también en este sentido del mismo autor «L'idée de progrès chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79 (1974), pp. 433-456. <<

[50] KU, V, 198; *Erste Einleitung*, XX, p. 246. <<

[51] Para un análisis de estos dos conceptos en el conjunto de la ética crítica, incluida *La Metafísica de las Costumbres*, vid. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chica-

go, 1960, pp. 176-181. Beck intenta aplicar estos dos conceptos a la política en «Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur context politique», en E. Weil *et alii, o. c.*, pp. 119-137. <<

[52] MdS, VI, pp. 213 y-214. <<

[53] MdS, VI, pp. 222-228. Ésta es una de las razones por las que V. Delbos —que no siente ningún aprecio por *La Metafísica de las Costumbres*— afirma que Kant establece un imperio de la legislación moral sobre la jurídica. Vid. *La philosophie pratique de Kant*, París, 1969 (3.ª ed.), p. 561. Asimismo piensa Schopenhauer que Kant desea separar derecho y ética y en realidad inscribe el derecho en la ética (vid. *o. c.*, p. 626); mientras que, según Metzger, los románticos veían como jurídica la ética de Kant (vid. *o. c.*, p. 58). <<

[54] Esta es la tesis mantenida, entre muchos otros, por F. González Vicén en *La filosofía del Estado en Kant*, por W. Haensel, en *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín, 1926, p. 9, o por W. Kersting, *o. c.*, pp. 35 y ss. Sin embargo, J. Ebbinghaus defiende la independencia de la *Rechtslehre* con respecto a la filosofía crítica y al idealismo trascendental sobre la siguiente base: el supuesto del derecho kantiano es el concepto de libertad negativa, indispensable para considerar los actos como responsables. La libertad positiva no es un presupuesto de la validez del concepto negativo de libertad. Vid. «Kant und das 20. Jahrhundert», en J. Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, p. 114; *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, Kant-Studien Ergänzungsheft 94, Bonn, 1968, pp. 20-22. Para una discusión de esta perspectiva vid. W. Kersting, *o. c.*, pp. 37-42. <<

[55] MdS, VI, pp. 370-372. <<

[56] Es el caso, entre otros, de F. González Vicén, *La filosofía del Estado en Kant*, pp. 52 y 53. <<

[57] G. Vlachos, *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrés*, Paris, 1962, pp. 284 y 285. <<

[58] MdS, VI, pp. 215-218. En el § 45 de la *Tugendlehre* expresará Kant el deseo de que, de la misma manera que se exige un tránsito de la metafísica de la naturaleza a la física, conteniendo sus reglas especiales, se exija también a la metafísica de las costumbres esquematizar los principios puros del deber para que puedan aplicarse a los casos de la experiencia. <<

[59] También H. Cohen distinguirá entre ética pura y aplicada (*o. c.* p. 11), si bien *La Metafísica de las Costumbres* es una ética pura aplicada. En este último sentido, aunque sin aludir a Kant, propone K. O. Apel distinguir dos partes de la ética —A y B— que se encargan respectivamente de la fundamentación y de la encarnación en las instituciones del principio moral. Vid. W. Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978, pp. 160-173; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1985, p. 24; «La reconstrucción de la razón práctica», en *Estudios filosóficos*, 104 (1988), pp. 165-193; «Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft», en K. O. Apel (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft*, Stuttgart (en prensa). <<

[60] MdS, VI, p. 216. <<

[61] Los comentarios sobre la filosofía jurídica kantiana contienen inexorablemente un apartado dedicado a establecer la distinción entre moral y derecho, como muestran, por ejemplo, los trabajos de G. Lumia, N. Bobbio, U. Cerroni, S. Goyard-Fabre, F. Kaulbach o W. Kernsting. A las relaciones entre derecho y moral han dedicado también su último número los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, dirigidos por N. M.ª López Calera (n.º 28 (1988)). <<

[62] *Grundlegung*, IV, p. 417. En realidad la coacción no distingue al derecho de la moral, sino el hecho de que se trate de coacción externa o de autocoacción. <<

[63] Para los mandatos religiosos vid. KU, V, p. 481; *Streit*, VII, p. 36; MdS, VI, pp. 443-444 y 486-491; A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981, pp. 309-320; «Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants», *Kant-Studien*, 75. Jg., Heft 3 (1984), pp. 280-293. <<

[64] La imposibilidad de que la legislación jurídica plantee deberes hacia sí mismo hace difícilmente explicable el hecho de que el primero de los deberes jurídicos sea el «*honeste vive*», tomado de Ulpiano. Este deber se expresará en el lenguaje kantiano como «no te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin» (MdS, VI, p. 236), y es la traducción jurídica de la tercera formulación del imperativo moral, referida en exclusiva a la propia persona. De hecho, Kant anuncia que va a definirse como procediendo del derecho de la humanidad en nuestra persona. Metzger ha creído posible interpretar que Kant deseaba desarrollar los deberes jurídicos internos, como correspondientes al derecho de la humanidad, como una primera parte de la *Rechtslehre*, antes de exponer el Derecho Privado y Público, que tratarían del derecho de los hombres (vid. *o. c.*, pp. 68 y 69). Sin embargo, Haensel interpreta el «*honeste vive*» en el sentido de que tanto el *homo noumenon* como el *homo phaenomenon* son objeto de la protección jurídica. En el desarrollo de la *Rechtslehre* el deber hacia sí mismo sólo surge una vez, en relación con la imposibilidad de ser su propio señor, y cuando Kant habla del derecho de la humanidad, como derecho, se refiere, según Haensel, al derecho frente a otros. Vid. *o. c.*, pp. 24-27. <<

[65] Los rasgos del derecho, analizados en *La Metafísica de las Costumbres* (VI, p. 230), coinciden con los del *Gemeinspruch* (VIII, pp. 289 y 290). J, M. Rodríguez Panlagua los enumera, re-

cordando su enraizamiento en la doctrina de Thomasius. Vid. *Derecho y ética*, Madrid, 1977, pp. 32-41. <<

[66] Por esta razón recordaba J. L. Aranguren que es menester retornar a un diálogo intrasubjetivo que complemente ese diálogo intersubjetivo que hoy se impone con exclusividad (prólogo a A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, 1986, p. 15). También O. Höffe critica el «legalismo» de la filosofía moral contemporánea en «Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß», en *Neue Hefte für Philosophie*, 17 (1979, pp. 18 y ss. <<

[67] En esta no identificación concuerdan, por ej., F. Kaulbach, *Studien*, pp. 55-74, 135-167, y W. Kersting, *o. c.*, pp. 70-74. Para las diferencias entre ellos vid. W. Kersting, *o. c.*, pp. 74 y 75, nota 158. <<

[68] El único caso sería el de los deberes hacia sí mismo, para los que difícilmente puede haber una coacción externa, a no ser que formen también parte de la legislación jurídica. <<

[69] Estas afirmaciones, presentes ya en el *Gemeinspruch*, recorren la Doctrina del Derecho Privado y Público, articulándolas. <<

[70] MdS, VI, p. 394. Vid. también p. 231. <<

[71] Me refiero, obviamente, a las obras publicadas en vida de Kant. <<

[72] MdS, VI, pp. 237 y 296-297. <<

[73] MdS, VI, p. 229. <<

[74] Para W. Haensel la contradicción entre un derecho que pretende validez, aunque se oponga a la razón, y la afirmación de que el derecho racional tiene que ser el criterio del positivo, es la consecuencia de que Kant no haya partido del *factum* del derecho y del Estado, sino que haya construido su sistema jurídico. En cualquier caso, según Haensel, un derecho que se oponga a la razón no debe poder añadirse con ayuda del deber ético indirecto. Vid. *o. c.*, p. 55. <<

[75] Entre los primeros se encontrarían Roubier, *Théorie générale du droit*, 1946, p. 103; W. Metzger, *o. c.*, p. 83; entre los segundos, O. Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1913, p. 304; K. Wolzendorf, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau, 1916, p. 421. <<

[76] Vid. W. Haensel, *o. c.*, pp. 38-41. Para un excelente análisis de la idea de estado de naturaleza y su significación para el contractualismo vid. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, París, 1950, pp. 125 y ss. Para una defensa del iusnaturalismo clásico vid., entre otros, J. Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, 1984, pp. 102 y siguientes. <<

[77] C. S. Niño, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, 1984, p. 24. <<

[78] G. Vlachos, *o. c.*, pp. 314 y ss. <<

[79] MdS, VI, pp. 242 y 306. En este punto Kant se distancia explícitamente de Achenwall. <<

[80] J. Habermas, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», en *Kritische Justiz*, Jg. 20 (1987), Heft 1, pp. 5 y 6. <<

[81] A mi juicio, la posición kantiana supone una superación de la disyuntiva entre positivismo y iusnaturalismo, planteada por G. Peces-Barba en términos de derecho válido/derecho justo. Vid. *Escritos sobre Derechos fundamentales*, Madrid, 1988, pp. 216-220. <<

[82] Vid., por ej., K. Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Berlín, 1922, p. 35. <<

[83] Para la teoría kantiana de la propiedad en las *Bemerkungen*, en las *Vorlesungen* y en los *Vorarbeiten* vid. W. Kersting, *o. c.*, pp. 113 y ss. Para la teoría general de la propiedad vid. los autores citados por Kersting en p. 114, nota 5 de la citada obra. <<

[84] *Ius naturae* I § 113; A. Philonenko, Introduction a la *Doctrine du Droit*, pp. 42 y 43. <<

[85] Esta es una de las más agudas críticas del recensor de Göttingen, a la que Kant se enfrenta en MdS, VI, pp. 370-372. <<

[86] MdS, VI, pp. 258-259. <<

[87] *Vorarbeiten*, XXIII, p. 306. <<

[88] El hecho de que el paso al estado civil suponga un cambio de forma no implica la sustitución total del derecho natural por el público. Ante las cuestiones jurídicas es posible adoptar una doble perspectiva: la de lo que es en sí justo y, por tanto, cada hombre ha de juzgar, y la posición de lo que es justo ante una corte de justicia, que ha de buscar la sencillez y la seguridad y que determina lo que es de derecho. Los juicios que se emiten desde ambas perspectivas son verdaderos, siempre que el jurisconsulto no tenga por objetivamente justo lo que sólo lo es con un propósito subjetivo (MdS, VI, §§ 36-40). <<

[89] MdS, VI, p. 311. <<

[90] MdS. VI, p. 338. <<

[91] Para una discusión sobre el presunto ficcionalismo de la filosofía del «como si», vid. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Leipzig, 1920 (4.ª ed.) y la réplica de E. Adickes, *Kant und die Als-Ob Philosophie*, Stuttgart, 1927. <<

[92] A. Philonenko analiza esta doble posibilidad en los tratados kantianos de filosofía política y de la historia. A su juicio, Kant se encuentra en la disyuntiva de considerar la sociedad cosmopolita o bien como un ideal moral, que queda en manos de Dios por la debilidad del hombre, con lo cual favorece las posturas reaccionarias, que no consideran cierto para la praxis lo que lo es para la teoría, o bien como realizable técnicamente por seres in-

teligentes, con lo que pierde su carácter moral. Según Philonenko, triunfará la primera posición y la autonomía quedará recluida en la interioridad. Vid. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (= *Théorie et praxis*), París, 1976 (2.ª ed.), pp. 11-72. <<

[93] Como «la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento» (ZeF, VIII, p. 350; MdS, VI p. 314). En el *Gemeinspruch*, por el contrario, la libertad legal se caracteriza como independencia a la hora de proyectar y perseguir la propia felicidad (VIII, p. 290). Como puntualizará P. J. A. Feuerbach en su *Anti-Hobbes*, aunque en el contexto de los fines del Estado, «la felicidad no es un fin del ciudadano, sino del hombre» (*Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Darmstadt (reimpresión), 1967, 75). N. Bobbio adscribe cada una de estas dos concepciones a una visión política de la libertad —la liberal y la democrática— y criticará a Kant por defender explícitamente la segunda e implícitamente la primera. Vid. «Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant», en E. Weil *et alii, o. c.*, pp. 105-118 y sobre ello A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, Madrid, 1984, pp. 214-219. <<

[94] MdS, VI, pp. 320-322. La noción de derecho de resistencia negativa es saludada con júbilo por *Anti-Hobbes*, aunque considera como verdadero elemento distintivo entre Kant y otros defensores de la obediencia incondicionada el hecho de que para él la persona del gobernante, como persona privada —es decir, cuando sus acciones no son públicas—, no sea inviolable. Vid. *Anti-Hobbes*, pp. 84 y 85. <<

[95] MdS, VI, pp. 323 y 324. <<

[96] MdS, VI, pp. 337. <<

[97] MdS, VI, p. 328. <<

[98] MdS, VI, p. 329. <<

[99] W. Kersting, *o. c.*, pp. 224 y ss. <<

[100] MdS, VI, pp. 325-328. <<

[101] A. Philonenko dedica en buena medida su trabajo *Théorie et praxis*, en la parte referida a Kant, a mostrar la incoherencia del autor, reflejada en el concepto de ciudadanía. Para Philonenko los tres principios de la constitución civil tienen que asegurar la síntesis de libertad y orden, al mismo tiempo que la unidad de teoría y praxis. Siguiendo la regla de la división sintética, al *hombre* corresponde la condición —la libertad— en la que se expresa la exigencia fundamental del *derecho natural*; al *súbdito* corresponde lo condicionado —la *igualdad* civil— que es el núcleo del *derecho positivo*; y de la síntesis entre la actividad y la pasividad, entre la condición y lo condicionado, surgirá la ciudadanía, que unirá sintéticamente la libertad y el orden, el derecho natural y el positivo en la noción de derecho racional. Si no se logra la síntesis, el resultado es la contradicción entre la libertad y el orden, entre el hombre y el ciudadano. Si vence la condición, la doctrina kantiana será revolucionaria; si vence lo condicionado, favorable al pensamiento reaccionario (pp. 36-38). Al definir al ciudadano por cualidades —como la propiedad— que sólo el Estado puede asegurar, no se produce el tránsito del hombre al ciudadano y no todos los hombres pertenecen a la *sustancia* del Estado, sino que algunos inhieren en él como *accidentes (ibid*., pp. 59-68). Sin embargo, cabria recordar que la propiedad ya está presente en el estado de naturaleza, aunque provisionalmente, y que también se limita la ciudadanía por motivos «naturales». <<

[102] MdS, VI, pp. 334 y 335. Para una discusión entre Gustav Radbruch, Cesare Beccaria y Kant, vid. J. Ebbinghaus, *Die Strafen für Tötung eines Menschen*, pp. 91-104. <<

[103] MdS, VI, p. 334. <<

[104] MdS, VI, pp. 340 y 341. <<

[105] MdS, p. 237. Para este apartado vid. también mi trabajo «El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 59 (1988), pp. 49-64. <<

[106] *Leviathan*, chap. XIII. <<

[107] *Second Treatise of Government*, chap. II. <<

[108] *Ius naturae et gentium*, cap. II, 7. <<

[109] A juicio de Vlachos, el estado de naturaleza, desde el punto de vista empírico, posee para Kant una incontestable verdad histórica. A mi juicio, cabría dudar de tal aserto, al menos en casos como el del *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, en que Kant afirma expresamente que se propone «recrear el ánimo» y «emprender un viaje de placer». La imaginación, unida a la razón, bosquejará un posible comienzo de la historia de los hombres, por analogía con la experiencia actual que de ellos tenemos, y utilizando como ayuda el relato del *Génesis*. Filosóficamente interpretado, tal relato nos sitúa ante un hombre feliz, al que basta para su existencia pacífica el instinto —la voz de la naturaleza—, hasta que la razón le permite extender cognitiva y desiderativamente los límites del instinto. Vid. *Muthmasslicher Anfang*, VIII, pp. 109 y 111; G. Vlachos, *o. c.*, pp. 300-303 <<

[110] *Religion*, VI, p. 97 nota. <<

[111] Como es sabido, en *Idee* (VIII, p. 23) aparecen tanto la idea de que el hombre es un animal que necesita un amo, como la de que está hecho de madera curva y nada recto puede sacarse de ella. Esta última imagen, originariamente utilizada por S. Agustín para expresar el amor humano a las cosas terrenales, pasa en manos de Lutero a caracterizar el egoísmo de los hombres. Kant la utiliza en el sentido de Lutero. Vid. A. Nygren, *Eros et Agape*, París, 1944, pp. 286-287; A. Philonenko, *Théorie et praxis*, p. 28. <<

[112] *Gemeinspruch*, VIII, p. 297. <<

[113] O. Gierke señala las siguientes peculiaridades en la noción kantiana de contrato: 1) sustituyendo la idea de contrato histórico por la de contrato racional, Kant separa la pregunta por el fundamento jurídico del Estado de la pregunta por su surgimiento; 2) en la medida en que Kant explica la entrada en la sociedad estatal como un mandato de la razón, prepara el tránsito a una teoría que sitúa el fundamento jurídico del Estado en su necesidad racional, y 3) en tanto que interpreta la voluntad general como unión de las voluntades individuales, pero sustituye la suma de las voluntades empíricas por las racionales, destruye la interpretación del Estado como una sociedad individualista y termina postulando un dominio del poder estatal empíricamente dado, mediante los principios abstractos del derecho racional (*o.c*pp. 120-122). <<

[114] KU, V, § 91. <<

[115] *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, XIX, n.º 7416 (p. 368). <<

[116] Esta es una de las tesis mantenidas por G. Vlachos en *o. c.*, fundamentalmente p. 330. <<

[117] *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, XIX, n.º 7734 (p. 503). Vid. también n.º 7738 y 7740 (p. 504); n.º 7956 (p. 564). <<

[118] Sobre el número de formulaciones del imperativo categórico que contiene la *Grundlegung* no existe unanimidad. Vid. A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental kantiana*, p. 250, nota 25. <<

[119] A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, pp. 52 y 53. Philonenko se esfuerza por mostrar en este trabajo, que ya hemos comentado, la práctica identidad que existe —a su juicio— entre Kant y Pufendorf, la proximidad de ambos a Hobbes y la lejanía con respecto a Rousseau. Esta posición se revelaría en la concepción del estado de naturaleza, del contrato social, de la voluntad general y del derecho de resistencia. <<

[120] MdS, VI, p. 329. Vid. también *Gemeinspruch*, VIII, p. 304. Sin embargo, tanto en *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 39, como en *Gemeinspruch*, VIII, p. 297, Kant formula positivamente el mandato. <<

[121] W. Haensel, *o. c.*, pp. 57 y 47. <<

[122] *Ibid*.. n. 49. <<

[123] *Ibid*., p. 50. <<

[124] La figura del contrato tendría como misión reflejar esta idea de imparcialidad, aplicable a la vida jurídica y política, que J. Rawls recoge en versión contractualista, L. Kohlberg acoge en la idea de asunción ideal de rol, y la ética discursiva de K. O. Apel y J. Habermas plasma en el principio dialógico y en el principio de universalización. Vid. J. Habermas, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», p. 12; A. Cortina, «El contrato social como ideal del Estado de Derecho», pp. 63 y 64. <<

[125] W. Haensel, *o. c.*, p. 53. <<

[126] A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p. 53. <<

[127] O. Gierke, *o. c.*, p. 92. Para una excelente exposición del surgimiento y evolución del doble pacto —*pactum unionis, pactum subiectionis*—, vid. también pp. 76-122, así como R. Derathé, *o. c.*, pp. 207-247. <<

[128] MdS, VI, p. 318. <<

[129] Se trataría con tales razones de llevar a una reducción al absurdo, condensada en los siguientes puntos: una máxima que ordenara a los súbditos resistir violentamente en determinados casos, destruiría, si se universalizara, toda constitución civil y provocaría el retorno al estado carente de justicia (*Gemeinspruch* VIII, p. 299; MdS, VI, p. 320); en virtud del contrato originario, el pueblo ha abandonado en manos del soberano su derecho a administrar la constitución civil y, por tanto, una resistencia con base legal supondría que el pueblo o el soberano juzgarían en causa propia (*Gemeinspruch*, pp. 299 y 300); no cabe incluir en

la constitución una cláusula que confiera la facultad de juzgar en caso de litigio a un tercer poder, porque debería encontrarse por encima del soberano (*Gemeinspruch*, VIII, p. 302; MdS, VI, p. 319); si el contrato originario hiciera referencia a un objeto de la experiencia posible —es decir, a un *factum*— podría rescindirse, pero es una idea de la razón; puesto que el pueblo no posee el derecho legal de coaccionar con anterioridad a su constitución como voluntad general, y después sólo posee el derecho de ejercerla a través del soberano, si coaccionara al soberano se constituiría como soberano frente al soberano (*Gemeinspruch*, VIII, p. 302); el monarca siempre puede aducir en su defensa que la salud pública exigía la acción realizada y el pueblo ha de poder admitir que el soberano no quiere ser injusto con él (*Gemeinspruch*, VIII, p. 304), por tanto, el modo de expresar la voluntad popular es la queja convenientemente expuesta (MdS, VI, p. 319). <<

[130] Mds, VI, pp. 319 y 371. <<

[131] Es representativa la crítica que supone la posición de P. J. A. Feuerbach en su *Anti-Hobbes* que, en cierta medida, es un «Anti-Kant». Feuerbach intenta desarrollar a partir del contrato originario las razones que justifican el derecho de los súbditos a coaccionar (VII-X). Este derecho se defiende frente a Hobbes, y no frente a Maquiavelo, porque el primero es un maestro en derecho, mientras que el segundo es un político, al que no preocupan las cuestiones de legitimidad; pero también se defiende frente a algunos partidarios de la obediencia incondicionada, que creen combatir bajo la bandera kantiana. Anti-Hobbes distinguirá entre el contrato de sumisión y el civil, de modo que el primero suponga el segundo y no pueda contradecirle (pp. 97 y 98); por eso el contrato de sumisión fundamentará el compromiso de los súbditos de obedecer al órgano de la voluntad general y el derecho del soberano a coaccionarlos, pero también la obligación del gobernante de actuar según el contrato y el derecho de los súbditos a coaccionarle a ello (pp. 92-147). Cuando el gober-

nante infringe el contrato, actúa como hombre y no como soberano. <<

[132] En torno a un tema próximo al de la desobediencia civil —el problema de la obediencia moral al derecho— se ha planteado entre nosotros una viva polémica provocada por F. González Vicén, y en la que —por lo que sé— han intervenido E. Díaz, M. Atienza, J. Muguerza, E. Fernández y E. Guisán. Yo misma me he permitido terciar en alguna ocasión. <<

[133] W. Haensel, *o. c.*, p. 36. <<

[134] G. Vlachos hace esta última sugerencia en *o. c.*, pp. 349-363. W. Haensel expone y discute los tres argumentos anteriores, procedentes de distintas fuentes, *o. c.*, pp. 74-80. <<

[135] H. Cohen conecta el derecho de resistencia con la historia en KBE, p. 430. Vid. también, W. Haensel, *o. c.*, pp. 84 y ss. Por mi parte, he intentado mostrar el carácter teleológico-moral de la totalidad del sistema kantiano en «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», en *Pensamiento*, vol. 42 (1986), pp. 181-192. <<

[136] En el *Nachlaß* se afirma en distintas ocasiones la maldad natural del hombre. Vid., por ejemplo, *Reflexionen zur Anthropologie*, XV, n.º 1.425, p. 622; n.º 1.426, pp. 622 y 623; n.º 1.427, p. 623. <<

[137] Según G. Vlachos, «el idealismo, se nos ha revelado por excelencia como una concepción intelectual, que tiende a poner en armonía una verdad intuitiva —la idea de que las instituciones históricas imperfectas son el "germen" del bien— con una verdad "práctica", el imperativo categórico, prueba definitiva de la realidad del ideal» (*o. c.*, p. 194). <<

[138] Para una consideración «multilateral» de la ética kantiana vid. el colectivo *Esplendor y miseria de la Ética kantiana*, editado por Esperanza Guisán (Barcelona, 1988), con las contribuciones

de J. L. Aranguren, J. Rubio, G. Gutiérrez, J. Muguerza, A. Cortina, E. Guisán, P. Cohn y V. Camps. <<

[139] En este sentido dirá Metzger que «al pensador, en estos últimos días, le vino la sospecha de que el aparato de su principio moral "formal" en su totalidad estaba en realidad concebido únicamente para las relaciones del "derecho" estricto, y que la ética empieza justamente allí donde cesa la "forma", allí donde interviene como decisiva una "materia", un fin (empírico), un valor cultural positivo» (o. c., p. 75). Como veremos, este «descubrimiento» se relaciona con la distinción entre deberes de obligación amplia y estricta, pero es discutible que el fin sea realmente empírico y no pueda extraerse de las formulaciones del imperativo. <<

[140] MdS, VI, p. 383. Según K. Vorländer, las influencias más notables de la ética kantiana son la herencia religiosa familiar, la ética estoica y la lectura de Rousseau (*Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg, 1977, 2.ª ed., p. 293). Con relación al estoicismo, que Kant utiliza en la ética como punto de referencia, es sintomático que ya en la Introducción a la *Tugendlehre* cite la apatía —considerada como fortaleza— como presupuesto necesario de la virtud. Para la influencia del pietismo y el racionalismo en la ética kantiana vid. V. Delbos, *o. c.*, pp. 7-31. <<

[141] H. Cohen, KBE, p. 270. <<

[142] Para una revisión y actualización del concepto de «metafísica», junto con una panorámica de sus posibilidades contemporáneas, vid. J. Conill, *El crepúsculo de la Metafísica*. <<

[143] Es el caso de A. Heller en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984, pp. 21-96. <<

[144] La religión se presentará de nuevo como «un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos» (MdS, VI, p. 440). Para este concepto religioso de Dios y para la teología kantiana vid. J. G. Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid,

1983; R. Rovira, *Teología ética*, Madrid, 1986; A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*; «Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumun Kants». <<

[145] G. Clostermann, *Das teleologische Moment im kantischen Moralprinzip. Ein Beitrag zur Frage des Formalismus und der erkenntnistheoretischen Begründung der Ethik Kants*, Münster, 1927, pp. 5-7. Del concepto de *summun bonum* me he ocupado en *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, pp. 263-273. <<

[146] G. Clostermann, *o. c.*, p. 58. <<

[147] H. Cohen, KBE, pp. 179-227. <<

[148] A. Cortina, «Dignidad y no precio. Más allá del economicismo», en E. Guisán (ed.), Barcelona, 1988, pp. 160-162; «La reconstrucción de la razón práctica», pp. 175-181; «Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik?». <<

[149] H. Cohen, KBE, p. 262. <<

[150] G. Vlachos, *o. c.*, pp. 80-83. <<

[151] *Ibidem*, pp. 225-241. Esta convicción vendría confirmada por textos como el siguiente: «La moral que exige un desinterés completo es quimérica […] la que no tiene en cuenta más que el egoísmo es grosera» (*Bemerkungen*, XX, p. 173). <<

[152] Vid. J. Montoya-J. Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, 1985, pp. 126 y ss. <<

[153] E. Guisán, «Immanuel Kant: una visión masculina de la ética», en E. Guisán (comp.), o. c., pp. 167-196. <<

[154] MdS, VI, pp. 405 y 380. <<

[155] Estas acusaciones fueron lanzadas por un neoaristotélico —G. Bien— en una *Podiumsdiskussion*, mantenida con K. O. Apel y R. Bubner. La solución de Bien fue salomónica: la tarea de los filósofos prácticos consiste en señalar los deberes que conservan los caminos ya trazados; también han de construir una brújula y enseñar a manejarla, pero no siempre se necesita una

brújula. Y —según Bien— quien quiera informar a los hombres de que los caminos ya no sirven y de que es siempre necesaria una brújula, obra irresponsablemente. <<

[156] MdS, VI, pp. 394 y 395. Para A. Philonenko las tesis más novedosas de la ética kantiana son las siguientes: I) eliminación de la felicidad como móvil de las acciones morales; 2) la virtud no es el justo medio entre dos vicios; 3) la virtud es en sí misma múltiple; 4) los deberes del hombre hacia sí mismo son los primeros y no los últimos; 5) existe una coherencia lógica en la ética en su integridad, porque no hay conflicto de deberes (Introduction a la *Doctrine de la Vertu*, París, 1968, p. 12). Según Philonenko, la *Tugendlehre* trataría de fundamentar estas tesis desde una metafísica de las costumbres, pero, a mi juicio, en ella no se trata de fundamentar, sino de desarrollar los conceptos básicos de la ética crítica, ya fundamentados, añadiendo los principios puente para su aplicación. <<

[157] Vid. W. Metzger, *o. c.*, pp. 72-75; H. J. Patón, *The Categorical Imperative*, London, 1946, pp. 147 y 148. <<

[158] Con respecto al problema de si el método jurídico es para Kant idéntico al de la matemática o si sólo los aproxima de un modo analógico, vid F. González Vicén, *La filosofía del Estado en Kant*, pp. 42 y 43; A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, pp. 34 y 35; F. Kaulbach, *Studien*, pp. 59-65. <<

[159] *Grundlegung*, IV, p. 421. Precisamente en este punto advertirá Kant que deja la división de los deberes para una futura metafísica de las costumbres. <<

[160] MdS, VI, p. 240. <<

[161] Incluso el deber de apreciar el valor de las propias acciones por la moralidad (por la intención) es de obligación amplia: la ley no ordena la acción, sino la máxima de intentar que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las ac-

ciones conformes al deber (MdS, VI, p. 393). También el respeto por el derecho es meritorio (MdS, VI, pp. 390 y 391). <<

[162] «En todos los juicios morales captamos la idea: ¿cómo está constituida la acción cuando tiene que tomarse universalmente? Si la intención de la acción concuerda consigo misma al convertirse en regla universal, es posible moralmente —si la intención de la acción no concuerda consigo misma cuando se toma universalmente, entonces es moralmente imposible». *Vorlesungen über Moralphilosophie*, XXVII, pp. 1276 s. <<

[163] MdS, VI, pp. 388 y 389. <<

[164] MdS, VI, p. 395. <<

[165] J. Habermas, «Moralität und Sittlichkeit», en W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986, pp. 16-37; K. O. Apel, «Límites de la ética discursiva», Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pp. 233-262; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pp. 219-232; *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid, 1985, pp. 152-157; *Ética mínima*, Madrid, 1986, Epílogo: «¿Virtud o felicidad? En favor de una ética de mínimos». Una ética «inmodesta», en el sentido de que no prescinde de la felicidad, es la de J. L. Aranguren. Vid. fundamentalmente *Ética*, Madrid, 1972 (5.ª ed.); *Ética de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, 1987; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, 1988. <<

[166] De ello me he ocupado en «La reconstrucción de la razón práctica» y en «Substantielle Ethik oden wertfreie Verfahrensethik?». <<

[167] MdS, VI, pp. 399-403. <<

[168] *Grundlegung*, IV, p. 436. <<

[169] Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann (Hg.), *o. c.*, pp. 101-135. <<

[170] Entre los editores «recientes» sólo B. Kellermann duda en favorecer la primera edición. <<

[171] I, p. 508. <<

[172] VI, p. 249 $_{1\text{-}3}$ <<

[1] J. Chr. Garve (1742-1798), «Von der Popularität des Vortrages», *Vermischte Aufsätze*, 1796. <<

[2] Aceptamos la sugerencia de Natorp, introduciendo el sustantivo «tipo de filosofía». <<

[3] A. L. Lavoisier (1743-1794), célebre químico francés, que enunció la ley de la conservación de la masa y junto con Laplace la ley de la termodinámica; mediante una nueva explicación de la combustión superó la teoría del flogisto de Stahl. Murió guillotinado. <<

[4] J. Brown (1735-1788). Médico inglés. Enseñaba que la esencia del organismo vivo consiste en su irritabilidad. El exceso causa estenia; la disminución astenia. Cfr. *Anthropologie*, VII, p. 255$_{26}$. <<

[5] El crítico de Tubinga es con toda probabilidad J. Fr. Flatt (1759-1821), probablemente el mismo frente al que Kant tuvo que defenderse en la *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 505. <<

[*] «Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est». C. A. Hausen, *Elem. Mathes*. Pars I, p. 86, A. 1734. <<

[6] C. A. Hausen (1693-1745). Profesor de matemáticas en Leipzig. Cfr. *Anthropologie*, VII, p. 213$_{26}$. <<

[7] Chr. Wolff (1679-1754), *Philosophia prima sille Ontologia* (1728), §§ 588 s.; *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc*. (1720), §§ 45 s. <<

[8] Fr. Nicolai (1733-1811). Escritor y editor. Se alude aquí a «Geschichte eines dicken Mannes» (1794). <<

[9] Lord Shaftesbury (A. Ashley Cooper, 1671-1713), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Tr. II. *Sensus communis, an Essay of the Freedom of Whit and Humour* (1709), sect. I. <<

[10] En realidad este título no concuerda totalmente con el que aparece en el lugar correspondiente del libro (VI, p. 291) ni el siguiente coincide del todo con el suyo (VI, p. 296). Lo mismo sucede con las palabras que en esta tabla aparecen entre paréntesis y con la tabla de la división de la ética, situada al final de la obra. <<

[1] Para el término «*Gemüt*», de difícil traducción, hemos optado por «ánimo», que nos parece más expresivo que otros de toda la posible actividad anímica. El *Gemüt*, aunque utilizado en diversas acepciones, incluye en la más abarcante de ellas tanto a la facultad de conocer como al sentimiento de placer y dolor como a la facultad de desear (KU, V, p. 198). El término «mente» tendría connotaciones excesivamente intelectualistas y psicologistas, «alma» podría reservarse para *Seele* y «espíritu» para *Geist*. <<

[2] Para la facultad de desear vid. también el Apéndice de 1798, el prólogo a la KpV (V, p. 8), las dos introducciones a la KU (V, p. 185; XX, p. 205), asi como Hagen 21 (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hamburg, Meiner, 1986, editado por B. Ludwig, p. XLII). <<

[*] Podemos explicar la sensibilidad mediante lo subjetivo de nuestras representaciones; porque el entendimiento refiere ante todo las representaciones a un objeto, es decir, él sólo *piensa* algo por su mediación. Ahora bien, lo subjetivo de nuestras representaciones puede ser, o bien de tal modo que puede también referirse a un objeto para conocerlo (según la forma o la materia, en el primer caso se denomina intuición pura, en el segundo, sensación); en este caso la sensibilidad, como receptividad de la representación pensada, es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la re-

presentación no puede convertirse en modo alguno en un *elemento del conocimiento*: porque *sólo* contiene la referencia de la misma al sujeto y no contiene nada utilizable para conocer el objeto; entonces se llama *sentimiento* a esta receptividad de la representación, que contiene el efecto de la representación sobre el sujeto (sea ésta sensible o intelectual), y pertenece a la sensibilidad, aunque la representación misma pueda pertenecer al entendimiento o a la razón. <<

[3] Según Natorp, el sujeto de la frase es la razón. <<

[4] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede (IV, p. 468). <<

[5] I. Newton (1643-1727), *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), escolio a la introducción. <<

[*] La *deducción* de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su *continuidad* —es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones sin ningún salto (*divisio per saltum*)—, es una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema. También tiene su dificultad determinar cuál es el *concepto supremo dividido* en la división entre *justo* e *injusto (aut fas aut nefas)*. Es el *acto del libre arbitrio* en general. Lo mismo sucede a los maestros de ontología, que empiezan por *algo* y *nada* como lo primero, sin percatarse de que son ya miembros de una división, cuyo concepto dividido falta, y que no puede ser sino el concepto de un *objeto* en general. <<

[6] Aceptamos la sugerencia de Vorländer, que consiste en sustituir «betreffen» por «betrifft». <<

[7] Esta parte, en su estructura, se apoya considerablemente en los *Initia philosophiae practicae primae* de Baumgarten de 1760 (XIX, pp. 5 ss.), en los que se basaba Kant para sus clases de filosofía moral. Vid también XXVII, pp. 479 ss. <<

[8] En la edición de la Academia aparece «positivas», tomado de Kirchmann, frente a «naturales». <<

[1] Aceptamos la corrección de Hartenstein, que consiste en sustituir «*durch*» por «*dadurch*». <<

[2] Kant utiliza la palabra «Maskopei» para referirse a una sociedad mercantil o comercial, tomada del holandés «maatschappij». <<

[3] *Polus* = el cielo, *solum* = la tierra. El original dice también en el segundo caso «poli». Hartenstein y la Academia: «soli». También Vorländer. <<

[4] Ulpiano (170-228), *Corpus Iuris Civilis*, Líber primus, I, 10. <<

[5] Ante la imposibilidad de diferenciar los términos *Zustand* (estado) y *Staat* (Estado) en su traducción, convenimos en utilizar «estado» para *Zustand* y «Estado» para *Staat*. <<

[6] El sentido, según Vorländer, es el siguiente: «los derechos, (considerados) como fundamento legal de las obligaciones de los otros» (p. 43). Mientras que Natorp sugiere introducir el término «enthaltend» y sustituir «den letzteren» por «dem letzteren», es decir, «dem Verpflichten». <<

[*] Decir algo falso intencionadamente, aunque sólo sea irreflexivamente, suele llamarse habitualmente *mentira (mendacium)*, porque al menos puede dañar en la medida en que quien la repite confiadamente queda en ridículo ante los demás por crédulo. Sin embargo, en sentido jurídico sólo debe llamarse mentira a la falsedad que daña inmediatamente a otro en su derecho; por ejemplo, el fingimiento falso de un contrato, sellado con alguien para robarle lo suyo (*falsiloquium dolosum*); y esta distinción entre conceptos muy afines no carece de fundamento: porque al explicar el propio pensamiento, el otro siempre queda libre para aceptarlo para lo que quiera, aunque el descrédito fundado de que es un hombre cuya palabra no puede creerse raya tan de cerca el repro-

che de llamarle mentiroso que apenas se distingue la línea divisoria entre lo que pertenece al *Ius* y lo que pertenece a la ética. <<

[7] Cicerón (106-43 a. J. C.), *De officiis*. <<

[8] La división en doctrina elemental y doctrina del método no se realiza en la doctrina del derecho, ya que Kant indica que para ésta es superflua la doctrina del método (VI, p. 411). <<

[1] Este paréntesis contiene la única variante de contenido de la segunda edición, ocasionada sin duda por la pregunta del recensor de Göttingen: «Qué significa *lesionar?* ¿El concepto de lesión jurídica no presupone el de lo mío y lo tuyo?» <<

[2] En 1929 G. Buchda en su disertación en Jena «Das Privatrecht Kants», en la p. 36, descubre un defecto fundamental en este parágrafo: en él se encuentra una interpolación en el texto, que no tiene su lugar en este pasaje, ni en cuanto al contenido ni en cuanto al lenguaje. Cfr. también para ello T. Tenbruck, *Archiv für Philosophie*, Band 3, Heft 2. La interpolación comprende los párrafos de la edición de la Academia 250$_{18}$ a 251$_{36}$. En nuestro texto desde «De este modo» a «poseedor». <<

[3] Esta frase está corrompida. B. Ludwig propone en su edición de la *Rechtslehre* otra versión (p. 211). <<

[4] Aceptamos la sugerencia de Natorp y Gorland: «adquisición originaria». <<

[5] B. Ludwig propone sustituir «exterior» por «originaria». Remite a XXIII, p. 315$_{24\cdot25}$. <<

[6] Se refiere a la salida del estado de naturaleza para ingresar en el civil. <<

[7] Según parece, hay que pensar aquí en Rousseau (*Du contrat social*, 1.9), puesto que Kant no atendió a Locke como filósofo del derecho ni de la política. Vid. B. Ludwig, p. 211. <<

[8] Creemos que se refiere a «suyo del otro». <<

[9] Moses Mendelssohn (1729-1786), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlín, 1783. Cfr. *Gemeinspruch*, VIII, pp. 307 s. <<

[10] Según Natorp, el texto se refiere con este «el mismo» al concepto de la adquisición mediante contrato. <<

[11] Por «el cual» parece tener que entenderse «derecho». <<

[*] Ni siquiera podemos concebir cómo es posible que *Dios* cree seres libres; porque entonces parece que todas las acciones futuras de éstos, predeterminadas por aquel primer acto, estarían insertas en la cadena de la necesidad natural y, por consiguiente, no serían libres. Sin embargo, que ellos (nosotros los hombres) son libres lo prueba el imperativo categórico, con un propósito práctico-moral, como por una decisión soberana de la razón, sin que ésta, no obstante, pueda hacer concebible teóricamente la posibilidad de esta relación de una causa con el efecto, porque ambos son suprasensibles.— Lo único que se le podría exigir en este punto es que pruebe que no hay contradicción alguna en el concepto de una *creación de seres libres*; y esto puede muy bien realizarse mostrando que la contradicción sólo se produce cuando se pone junto con la categoría de causalidad la *condición temporal*, inevitable en la relación con los objetos de los sentidos (es decir, que el fundamento de un efecto preceda a éste), también en la relación de lo suprasensible (lo cual tendría que suceder también realmente, si aquel concepto de causa ha de recibir realidad objetiva en perspectiva teórica); pero ella —la contradicción— desaparece cuando se utiliza la categoría pura (sin un esquema subyacente) en el concepto de creación, con un propósito práctico-moral, por tanto, no-sensible.

El jurisconsulto filósofo no tendrá por sutileza innecesaria, que se pierde en una oscuridad estéril, esta investigación que llega a los primeros elementos de la filosofía trascendental en una metafísica de las costumbres, si reflexiona sobre la dificultad del

problema que hay que resolver y también sobre la necesidad de satisfacer en esto los principios jurídicos. <<

[12] Es decir, de los hijos. <<

[13] Es decir, de los padres. <<

[14] La segunda edición sustituye «indeterminado» por «determinado». Seguimos la indicación de Natorp. <<

[15] A escapar. <<

[16] Aceptamos la sugerencia de Hartenstein, quien introduce el verbo «parecen». <<

[17] Aceptamos la sugerencia de Hartenstein, que introduce «sirven». <<

[18] Aceptamos la rectificación de Hartenstein, que sustituye «comprador» por «vendedor». <<

[19] A. Smith (1723-1790). *The Wealth of Nations* (1776), Book I, Ch. 4. Cfr. VII, p. 209. Kant da forma de definición a las palabras de A. Smith, quien dice solamente: «Money […] has become in all civilized nations the universal instrument of commerce, by the intervention of which goods of all kinds are bought and sold, or exchanged for one another». <<

[20] Cfr. el tratado «Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks», en el *Berl. Monatsschrift* 1785. <<

[21] En A^{2} aparece «interrumpida». <<

[22] Natorp sugiere introducir un «no» = «no depende». <<

[23] Aceptamos la sugerencia de Vorländer de sustituir «Recht» por «Gericht». <<

[*] Que no se infiera de esto místicamente el presentimiento de una vida futura ni relaciones invisibles con almas separadas, porque aquí no se trata sino de una relación puramente moral y jurídica, que se produce entre los hombres también en vida, y en la que se encuentran como seres inteligibles al *separar lógicamente* todo lo físico (que pertenece a su existencia espacio-temporal), es

decir, al *hacer abstracción* de ello; pero no se puede despojar a los hombres de esta su naturaleza y convertirlos en espíritus, estado en el que sentirían la ofensa del calumniador.— Quien después de cien años dice falsamente algo malo de mí, me ofende ya ahora; porque en la pura relación jurídica, que es enteramente intelectual, prescindimos de todas las condiciones físicas (del tiempo), y el ladrón del honor (el calumniador) es tan digno de castigo como si me lo hubiera hecho en vida; sólo que no a través de un tribunal criminal, sino ocasionándole a través de la opinión pública, según el derecho de venganza, la misma pérdida del honor que él ocasionó a otro.— Incluso el *plagio* de un autor a un difunto, aunque no manche la honra del difunto, sino que sólo le sustraiga una parte de ella, se castiga con razón como una lesión al difunto (un secuestro). <<

[24] E. Marsden (1754-1836), investigador de los pueblos malayos. Cfr. V, p. 243; VIII, p. 175. <<

[25] Aceptamos la sugerencia de Natorp «der Materie nach». <<

[26] «(con la violencia)»: aclaración del traductor. <<

[*] Esta diferencia entre lo que sólo *formaliter* es injusto y lo que es injusto también *materialiter* tiene un uso diverso en la doctrina del derecho. El enemigo que, en vez de cumplir lealmente las condiciones de la capitulación con la guarnición de una fortaleza sitiada, la maltrata durante la evacuación o rompe el pacto de otro modo, no puede ya quejarse de injusticia si su enemigo le hace la misma mala jugada cuando se presenta la ocasión. Pero en realidad son injustos en grado sumo, porque privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta —por así decirlo— legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal. <<

[1] «De él» = «von ihr», que ha de referirse a «poder legislativo», único antecedente femenino en el texto. <<

[2] Ante la dificultad de entender este tercer punto, Natorp, que admite la rectificación de Hartenstein Schubert, mantiene que, de todos modos, el texto resulta ininteligible. Parece que Kant se refiera más al tercer poder que a una tercera determinación que afecte a los tres y a sus relaciones recíprocas. De ahí que sospeche que falta un trozo del texto. <<

[*] Puesto que el *destronamiento* de un monarca puede concebirse o bien como una abdicación *voluntaria* de la corona y como una renuncia al poder, restituyéndolo al pueblo, o bien como un abandono del poder sin que se atente contra la persona suprema, que quedaría así reducida al estado de persona privada, el crimen del pueblo que la forzó todavía puede alegar el pretexto del *derecho de necesidad (casus necessitatis)*, pero nunca el mínimo derecho a castigar al jefe supremo por la gestión anterior; porque es menester considerar todo lo que hizo anteriormente en calidad de jefe supremo como realizado exteriormente de acuerdo con la ley y pensar que él mismo, considerado como fuente de las leyes, no puede obrar injustamente. Entre todas las atrocidades que conlleva un golpe de Estado por insurrección, el *asesinato* mismo del monarca no es todavía lo más grave, porque cabe pensar que el pueblo lo hace por *miedo* de que, si sobrevive el monarca, pueda recuperarse de nuevo y hacer sentir al pueblo el castigo merecido; con lo cual no se trataría de una disposición de la justicia penal, sino únicamente de una disposición de la autoconservación. La *ejecución* formal es la que conmueve el alma imbuida de la idea del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o de Luis XVI. ¿Cómo explicar, sin embargo, este sentimiento, que no es aquí estético (una compasión, efecto de la imaginación, que se pone en el lugar del que sufre), sino moral, el sentimiento de la total inversión de todos los conceptos jurídicos? Se considera como un crimen que permanece perpetuamente y nunca puede expiarse (*crimen inmortale, inexpiabile*), y

parece asemejarse a lo que los teólogos llaman el pecado que no puede perdonarse ni en este mundo ni en el otro. La explicación de este fenómeno del ánimo humano parece desprenderse de las siguientes reflexiones sobre sí mismo, que incluso arrojan luz sobre los principios del derecho político.

Cualquier transgresión de la ley puede explicarse del siguiente modo y no puede explicarse de ningún otro: que la transgresión surge de una máxima del delincuente (la máxima de darse a sí mismo tal crimen como regla); porque si la deriváramos de un impulso sensible, no la habría cometido como un ser *libre* y no podríamos imputársela; pero es completamente imposible explicar cómo el sujeto puede adoptar una máxima semejante contra la clara prohibición de la razón legisladora, porque sólo los acontecimientos que se producen siguiendo el mecanismo de la naturaleza son explicables. Ahora bien, el criminal puede cometer su crimen, o bien siguiendo la máxima de una regla adoptada como objetiva (como universalmente válida), o bien sólo como una excepción a la regla (eximirse de ella en ocasiones); en el *último* caso *no hace más que desviarse* de la ley (aunque deliberadamente); puede a la vez detestar su propia transgresión y desear sólo eludir la ley, sin negarle formalmente obediencia; pero en el *primer* caso rechaza la autoridad de la ley misma, de cuya validez no puede abjurar, sin embargo, ante su razón, y convierte en regla de su acción obrar contra la ley; por tanto, su máxima no sólo se opone a la ley *por defecto (negative)*, sino incluso *dañándola (contrarié)* o, como se dice, *.diametralmente*, como contradicción (digamos, de un modo hostil). Hasta donde alcanza nuestra capacidad de comprensión, es imposible que los hombres cometan semejante crimen de maldad formal (completamente inútil) y, sin embargo, no se le puede omitir en un sistema de la moral (aunque se trate de la mera idea de lo extremadamente malo).

La razón de que sea terrible la idea de que un *pueblo* ejecute formalmente a su monarca es, pues, que el *asesinato* ha de pensar-

se sólo como una *excepción* a la regla que el pueblo había erigido para sí mismo en máxima, pero la *ejecución* ha de pensarse como la total *inversión* de los principios de la relación entre el soberano y el pueblo (éste, que tiene que agradecer su existencia sólo a la legislación del primero, se convierte en soberano de aquél), de suerte que la violencia, con la frente bien alta y siguiendo principios, se eleva sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible. Tenemos, pues, razones para admitir que la aprobación de tales ejecuciones no procedía realmente de un principio supuestamente jurídico, sino del miedo del pueblo ante la venganza de un Estado, que podría resurgir algún día, y que se procedió a aquella formalidad para dar al hecho visos de castigo, por tanto, visos de *procedimiento jurídico* (una cosa semejante no sería un asesinato), pero este encubrimiento fracasa porque esta arrogancia del pueblo es peor aún que el asesinato mismo, ya que contiene un principio que haría imposible incluso la regeneración de un Estado destruido. <<

[3] Al pueblo. <<

[4] Aceptamos la sugerencia de Natorp de introducir un sustantivo como «intervención», dándole el sentido que Natorp propone. <<

[5] Aceptamos la reconstrucción que propone Natorp. <<

[6] Aceptamos la sugerencia de Natorp de considerar como sujeto «contribuciones ordinarias». <<

[7] Aceptamos la sugerencia de Natorp de introducir una coma, considerando como aposición la frase que empieza con «un rango». <<

[8] Falta el antecedente de «el primero», como Natorp apunta. <<

[9] A. Balmerino (1688-1746) participó en el desafortunado levantamiento de Ch. E. Estuardo, nieto de Jacobo II, y fue condenado a muerte por alta traición. <<

[10] Juvenal (58-138), *Sat*. III 8, 83. Citado también en V, pp. 158 s.; VI, p. <<

[11] C. B. Beccaria (1738-1794), *Dei delitti e delle pene* (1764). En la *Vorlesung* es citado Beccaria en el mismo asunto en contraposición a Rousseau que, a partir del mismo presupuesto del contrato social, sacó la conclusión contraria. <<

[12] Aceptamos la sugerencia de Vorländer, que suprime «der». <<

[13] Mellin porpone sustituir este término por «Unterthan» (súbdito). Sin embargo, la sustitución es controvertida, como muestra Natorp pormenorizadamente. <<

[*] No menciono aquí la falsificación de estas formas realizada por hombres poderosos, no legitimados, que se imponen por la fuerza (la *oligarquía* y la *oclocracia*), ni tampoco las llamadas constituciones *mixtas*, porque esto nos llevaría demasiado lejos <<

[14] Derecho de gentes o de pueblos. <<

[15] Derecho de los Estados. <<

[16] Aceptamos la sugerencia de Natorp de introducir «enemigos». <<

[17] Cicerón, *Pro Milone* 4, 10. <<

[18] A. F. Büsching (1724-1793), geógrafo, polígrafo y teólogo librepensador. Vid. también VII, p. 93. <<

[19] Natorp sugiere que el sujeto de «necesitan» no es, según el sentido, «ejemplos», sino «leyes», que se encuentra en 355_{10}. <<

[20] Este «que» debe referirse, según Natorp, a «la mejor constitución» (355_{20}), que constituye el contenido de la idea. <<

[1] Este apéndice fue publicado en la segunda edición (1798) y también el mismo año por separado, como texto aparte. En el

conjunto de la obra fue situado, por error, al final de la primera parte de la Doctrina del Derecho, cuando su contenido se refiere al conjunto de la Doctrina del Derecho. Vorländer y Natorp lo sitúan en el lugar conveniente por primera vez. <<

[2] El recensor es F. Bouterwek, profesor en Gotinga. <<

[3] VI, p. 211. <<

[4] «Zu nichts» en el texto original de la recensión. <<

[*] Tampoco digo aquí: una persona como mía (con el adjetivo), sino: como lo *mío* (τό *meum*, con el substantivo). Porque yo puedo decir: éste es *mi padre*, lo cual sólo designa mi relación física (de vinculación) con él en general; p. e.: yo *tengo* un padre. Pero no puedo decir: lo tengo como *lo mío*. Sin embargo, si digo: mi mujer, esto significa una relación especial, es decir, jurídica, del poseedor con un objeto (aunque sea una persona) como *cosa (Sache)*. Pero la posesión (*física*) es la condición de posibilidad del *manejo (manipulatio)* de algo (*Ding) como* cosa (*Sache*); aunque ésta tenga que ser tratada a la vez como persona en otro respecto. <<

[*] Según la grafía alemana, por la palabra *Ältern* (los mayores) se entiende *seniores*, pero por la palabra *Eltern* (los padres) se entiende *parentes*; lo cual no puede distinguirse fonéticamente y, sin embargo, es muy diferente en cuanto al sentido <<

[5] VI, p. 291. <<

[6] Aceptamos en estas líneas ($362_{3.4}$) la sugerencia de Natorp de cambiar de lugar la expresión «ein dingliches». <<

[*] En todo castigo hay algo humillante para la honra del acusado (con derecho), porque implica una coerción únicamente unilateral y, por tanto, la dignidad de ciudadano como tal queda en él suspendida, al menos en un caso especial, ya que se encuentra sometido a un deber externo, al que, por su parte, no puede oponer resistencia alguna. El hombre distinguido y rico, obligado a pagar, siente más la humillación de tener que doblegarse a la voluntad de un hombre inferior que la pérdida del dinero. La

justicia penal (iustitia punitiva), dado que el argumento de la *penalidad* es *moral (quia peccatum est)*, ha de distinguirse aquí de la *prudencia penal*, ya que ésta es *solamente pragmática (ne peccetur)* y se funda en la experiencia de lo que resulta más eficaz para prevenir el crimen; la primera, por tanto, ocupa en la tópica de los conceptos jurídicos un *lugar* completamente distinto: *locus iusti*, no el de lo *conducibilis* o lo *ventajoso* para cierto propósito, ni tampoco el lugar de lo meramente *honesti*, que ha de buscarse en la ética. <<

[7] Aceptamos la rectificación de Vorländer, que detrás de «castigos» introduce «por delitos». <<

[8] VI p. 291. <<

[9] Aceptamos la sugerencia de Natorp y Vorländer de introducir una partícula como «considerado» y la de Natorp de introducir «cosa». <<

[10] Vid. § 34. <<

[11] Aceptamos la sugerencia de Natorp y Vorländer de referir «derselben» a los clérigos. <<

[12] En 368_{33}-369_{5} sospecha Natorp un anacoluto. Seguimos sus sugerencias en la traducción. <<

[*] Un *experto en filosofía práctica* no es por eso un *filósofo práctico*. Este último es el que pone como principio *de sus acciones el fin final de la razón*, en la medida en que conecta con ello a la vez el saber necesario a tal efecto; saber que, puesto que se dirige al obrar, no debe extenderse hasta los hilos más sutiles de la metafísica, si no afecta, p. e., a un deber jurídico —por medio del cual lo *mío* y lo *tuyo* tienen que determinarse con precisión en la balanza de la justicia, según el principio de la igualdad de la acción y la reacción, y por eso tiene que guardar analogía con la precisión matemática— sino que se refiere a un simple deber de virtud. Porque para decir de aquél que une con su saber este principio de la sabiduría que es un *filósofo práctico* no se trata simplemente de saber

qué se debe hacer (lo cual puede indicarse fácilmente, gracias a los fines que todos los hombres tienen por naturaleza), sino del principio interno de la voluntad, es decir, que la conciencia de este deber sea a la vez el *móvil* de las acciones. <<

[1] A^2: «sino que un principio semejante no es» (376_{24}). <<

[2] «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie», en B.M. 1796 (VIII, p. 395). <<

[3] Aceptamos A^2 en 378_{23}: «el disgusto». <<

[4] Aceptamos la reestructuración de A^2 en $378_{26\cdot 29}$. <<

[5] Después del prólogo aparece en A^2 un índice que corresponde a la Tabla de la División de la Ética que aparece en A^1 al final de la Doctrina de la Virtud. <<

[*] Pero el hombre, como *ser moral*, se descubre a la vez (cuando se contempla objetivamente, a lo cual está determinado por su razón pura práctica (atendiendo a la *humanidad* en su propia persona)) lo suficientemente santo como para transgredir la ley interna *a disgusto*; porque no hay ningún hombre tan perverso que no sienta en sí una resistencia y un odio hacia sí mismo con esta transgresión, con lo cual tiene que coaccionarse a sí mismo.— Ahora bien, es imposible explicar el fenómeno de que el hombre en esta encrucijada (donde la hermosa fábula sitúa a Hércules entre la virtud y la voluptuosidad) muestre una tendencia más acusada a prestar oído a la inclinación que a la ley: porque sólo podemos explicar lo que sucede derivándolo de una causa, según leyes de la naturaleza; pero con ello no concebiríamos el arbitrio como libre.— Ahora bien, esta autocoacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la *libertad* misma. <<

[1] Aceptamos A^2: «una coacción dirigida a tenerlos o a proponérselos». <<

[2] Aceptamos A^2: «sería» en las dos ocasiones. <<

[*] Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. Así por ejemplo, aquel que posee una resolución suficientemente firme y un alma fuerte como para no renunciar a una diversión que se ha propuesto, por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí, pero que, sin embargo, renuncia a su propósito sin vacilar, aunque a disgusto, cuando piensa que con ello descuida obligaciones de su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber. <<

[3] L. Cochius, *Untersuchung über die Neigungen*, Berlín, 1769. Obra premiada por la Academia de Berlín en 1767. <<

[4] Vid. también *Religion*, VI, p. 22; *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, II, p. 182. <<

[5] A^2: «sentido moral». <<

[6] En A^2: «la doctrina del derecho». <<

[7] La situación de las comillas está tomada de A^2 (392_{19}). <<

[*] El hombre con sus defectos

es superior al ejército de los ángeles carentes de voluntad.

Haller[8]. <<

[8] En A^2 aparece el siguiente encabezamiento: «Así pues, se podrían variar del siguiente modo dos conocidos versos de Haller:

El hombre…» (397_{20}). El texto pertenece a «Über den Ursprung des Übels» (1734). <<

[9] Aceptamos A^2: «pero no puede decirse». <<

[10] Aceptamos A^2: «Pero si…» ($403_{27\text{-}28}$). <<

[*] Las fórmulas usuales, clásicas en ética en cuanto a sus términos: «medio tutissimus ibis; omne nimiun vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; insani sapiens no-

men habeat», etc.[11], contienen una sabiduría trivial, que no cuenta en absoluto con ningún principio determinado; porque ¿quién me indicará este medio entre dos extremos? La *avaricia* (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que éste se lleve *demasiado lejos*, sino que tiene un *principio* (máxima) completamente *diferente*, a saber, el de tomar como fin del gobierno de la casa, no el *goce* de los bienes, sino, renunciando a él, tomar como fin únicamente la *posesión* de los bienes; de igual modo, no se puede buscar el vicio del *derroche* en el exceso al disfrutar los propios bienes, sino en la máxima mala que propone como único fin el uso de los bienes sin tener en cuenta su conservación. <<

[11] «Medio…» Ovid. *Metam*. II, 137; «Omne nimiun…» se asemeja a Séneca, *de tranquillitate animi* 9_{6} (vitiosum est ubique, quod nimiun est); «est modus…», Hor. *Serm*. I, 1_{106}; «insani sapiens…» Hor. E. I, 6_{15}. En vez de este último verso en A^{2} aparece «virtus est medium vitiorum et utrinque redactum» (Hor. *Ep*. I, 18_{9}). Cfr. VI, pp. 409 y 433. <<

[12] Aceptamos A^{2}: «acciones» en vez de «propósitos». <<

[13] Aceptamos A^{2}: «vicios» en vez de «opiniones». <<

[14] En A^{1} este epígrafe no lleva numeración, mientras que en A^{2} lleva el número XIV. Por tanto, a partir de este punto en la introducción difieren entre sí las numeraciones de los parágrafos de las dos ediciones. <<

[15] Aceptamos A^{2}, añadiendo el pronombre. <<

[16] Aceptamos A^{2}: «permite» (408_{12}). <<

[17] A^{1}: *habeat*; A^{2}: *ferat*. Es correcto A^{2} (409_{4}). Para estas expresiones latinas vid. nota 1 a la nota de Kant en VI, p. 404. <<

[18] Aceptamos A^{2}: «ella esté…» (411_{23}) <<

[19] En A^{2}: «la ética» (411_{22}). <<

[20] En A^2 este párrafo está rectificado, tomando por base § 50 ss., en el siguiente sentido: «La metódica del primer ejercicio (en la teoría de los deberes) se llama *didáctica*, y aquí el método de enseñanza es *acromático o erotemático*; el último es el arte de preguntar al alumno lo que ya sabe de los conceptos de deber, y esto…» ($411_{27\text{-}30}$). <<

[21] A^1: «A la catequética, como…»; A^2: «A la didáctica como método…» (411_{35}). <<

[22] Aceptamos la sugerencia de Vorländer de referir «dieselbe» a «fines» (412_{10}). <<

[23] A^1: catequética; A^2: didáctica. Sin embargo, en A^1 en el § 49 aparece «didáctica» y también en la tabla de materias, situada al final de la obra. <<

[*] Así, cuando se trata, p. e., de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos: «yo me debo esto a mí mismo». Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p. e.: «yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivarme)». <<

[1] Aceptamos A^2: «y particularmente, de obligación…» (418_{19}). <<

[2] Aceptamos la sugerencia de Vorländer de introducir el plural (419_{25}). <<

[3] Aceptamos la aclaración de A^2: «el carácter del hombre» ($420_{21\text{-}22}$). <<

[1] Este texto queda rectificado en A^2: «Su contrario es la *destrucción* arbitraria o premeditada de su naturaleza animal, que puede pensarse como total o como parcial.— La total se llama suicidio (*autochiria, suicidium*), la parcial puede dividirse a su vez en…» ($421_{13\text{-}17}$). <<

[2] Aceptamos A^2: «de uno de los esposos hacia el otro, de los padres» (422_{12}). <<

[3] A^2: «y es contradictorio que deba tener autorización para sustraerse…» (422_{33}). <<

[4] Se refiere, al parecer, a Federico el Grande. <<

[5] Hemos seguido A^1 en $424_{18\text{-}19}$ pero A^2 resulta esclarecedor: «la facultad de conservar la especie o de reproducirla». <<

[6] Aceptamos A^2 en 427_6: «dolores, incluso enfermedades» (A^1: *Schmerzen (solchen Krankheiten))*. <<

[7] Tomamos de A^2 la introducción de: «dañino porque…» ($427_{26\text{-}27}$). <<

[8] En A^2 aparece el nombre de Horacio en vez del de Séneca. La sustitución es correcta porque la expresión latina parece ser de Horacio, *Carm*. III, 21. <<

[9] Esta pregunta y la siguiente se encuentran en A^1 formuladas en orden inverso. Aceptamos el orden de A^2 que, en acuerdo con Natorp, nos parece más adecuado. <<

[10] Parece más bien que la afirmación es de Gellius, *Noctes Atticae* XIII, 11. En su *Anthropologie* cita también Kant esta afirmación (VII, p. 278_{12}). <<

[11] Aceptamos la introducción de «considerado» en A^2 y la extendemos a títulos posteriores similares. <<

[12] Salust. *Catil*. 10_5. Vid. también XII, p. 397. <<

[13] «Mentiroso», elíptico en A^1, aparece en A^2 como «hombre» (429_{14}); pero parece más adecuado «mentiroso», que también A^2 creerá necesario explicitar en 429_{20}. <<

[14] Aceptamos A^2 en $430_{29\text{-}30}$: «P. e, viéndolo… un deseo». <<

[15] Aceptamos A^2 en 432_5: «tendencia a extender», no sólo «der Erweiterung». <<

[*] El principio: de ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco, no significa nada, porque es tautológico. ¿Qué significa hacer demasiado? Respuesta: más de lo que es bueno. ¿Qué significa hacer demasiado poco? Respuesta: hacer menos de lo que es bueno. ¿Qué significa: yo *debo* (hacer u omitir algo)? Respuesta: *no* es *bueno* (es contrario al deber) hacer *más* o menos de lo que es bueno. Si ésta es la sabiduría, cuya investigación nos obliga a regresar a los antiguos (a Aristóteles), como si fueran los más próximos a la fuente: *virtus consistit in medio, médium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, entonces hemos hecho una mala elección al recurrir a su oráculo.— Entre la veracidad y la mentira (como *contradictorie oppositis*) no hay término medio: pero si entre la franqueza y la actitud reservada (como *contrarié oppositis*), cuando es verdad *todo* lo que dice quien expresa su opinión, pero no dice *toda la verdad*. En tal caso, es completamente natural exigir al maestro de la virtud que me señale este término medio. Pero no puede hacerlo; porque ambos deberes de virtud tienen un ámbito de aplicación (*latitudinem*) y sólo se puede decidir lo que hay que hacer desde el Juicio[16], atendiendo a las reglas de la prudencia (las pragmáticas) y no a las reglas de la moralidad (las morales), es decir, no como un deber *estricto (officium strictum)*, sino solamente como un deber *amplio (officium latum)*. Por tanto, el que observa los principios de la virtud puede[17] cometer una *falta (peccatum)* al hacer más o menos de lo que la prudencia prescribe, pero no practica[18] un *vicio (vitium)* por ser rigurosamente adicto a estos *principios*, y el verso de Horacio: *insani sapiens nomen habeat* [19] *aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, tomado literalmente, es absolutamente falso. *Sapiens* significa aquí únicamente un hombre *timorato (prudens)*, que no imagina quiméricamente una perfección de virtud que, en cuanto ideal, exige ciertamente aproximarse a este fin, pero no consumarlo, porque tal exigencia excede las fuerzas humanas y encierra en su principio

algo absurdo (quimérico). Porque ser *demasiado virtuoso*, es decir, ser demasiado adicto al deber, vendría a significar aproximadamente lo mismo que hacer un círculo demasiado redondo o una línea recta demasiado recta. <<

[16] Siguiendo el uso, introducido por M. García Morente, nos referimos con «Juicio» a la facultad de juzgar (*Urteilskraft*) y con «juicio» a la operación particular de esta facultad y del entendimiento (*Urteil*). <<

[17] Aceptamos A^2 en 433_{29}: «puede cometer». <<

[18] Aceptamos A^2 en 433_{30}, poniendo el verbo en singular. <<

[19] En A^2 en vez de «*habeat*» aparece «*ferat*». Véase nota 1 a la nota de Kant en VI, p. 404. <<

[20] Aceptamos A^2 en 435_{14} y 435_{23}. A^1: «Geringfäahigkeit»; A^2: «Geringfügigkeit». <<

[21] Aceptamos A^2 en 435_{19} (A^1: «mit dem»; A^2: «das») y en $435_{20 \cdot 21}$ (A^1: «(welches-ist)»; A^2: «in sich aufrecht erhalten»). <<

[22] Aceptamos A^2 en $435_{33 \cdot 34}$. A^1: «in diesem Verhältnisse»; A^2: «in solcher Demuth» <<

[*] *Heucheln* (fingir) (propiamente *häuchlen* (respirar)) parece derivarse de *Hauch* (aliento) que gime e interrumpe el habla (suspiro hondo); mientras que *Schmeichlen* (adular) parece provenir de *Schmiegen* (amoldarse) que, como hábito, se ha llamado *Schmiegeln* (ductilidad) y, finalmente, en alemán culto, *Schmeicheln* (adular). <<

[23] Horat. *sat*. I, 5. <<

[24] *Epístola a los Romanos*, 2, 15. <<

[*] Para que la razón no caiga en contradicción consigo misma, esta doble personalidad, en la que tiene que pensarse el hombre que se acusa y se juzga en la conciencia moral, necesita una aclaración: este doble sí mismo que tiene que estar, por una parte, temblando ante las barras de un tribunal que, sin embargo, le es-

tá encomendado a él mismo; pero, por otra parte, tiene en las manos el cargo de juez por autoridad innata.— Yo, el acusador y, sin embargo, también acusado, soy el mismo *hombre (numero ídem)*, pero como sujeto de la legislación moral procedente del concepto de libertad, en que el hombre está sometido a una ley que se da a sí mismo (*homo noumenon*), ha de considerarse como otro con respecto al hombre sensible dotado de razón (*specie diversus*), pero sólo con un propósito práctico —porque no hay ninguna teoría sobre la relación causal de lo inteligible con lo sensible—, y esta diferencia específica es la de las facultades del hombre (de las superiores y las inferiores), que lo caracterizan. El primero es el acusador, frente al cual se permite un defensor jurídico del acusado (su abogado). Una vez concluida la causa, el juez interior, como persona *con poder*, pronuncia la sentencia de felicidad o de miseria, como consecuencias morales del acto; en esta cualidad no podemos indagar ya más acerca de su poder (como señor del mundo) por medio de nuestra razón, sino que sólo podemos respetar su incondicionado *iubeo* o *veto*. <<

[25] Aceptamos A^2 en 441_7. A^1: «dein Herz»; A^2: «prüfe dein Herz». <<

[26] Tomado de Hamann, «Abelardi Virbii Chimärische Emfälle», Roth II, 198. Vid. también *Streit*, VII, $55_{29\cdot30}$. <<

[27] Aceptamos A^2 en $443_{11\cdot12}$. A^1: «Pflicht - grausamer»; A^2: «gewaltsame und zugleich grausame». <<

[28] Aceptamos A^2 en 444_{27}. A^1: «der Zwecke (sich - zu machen)»; A^2: «Zwecke zu haben, oder sich - zu machen». <<

[29] Aceptamos A^2 en 445_{26}. A^1: «Zweck»; A^2: «Pflicht». <<

[30] *Levítico*, 19, 2; 1 *Pedro* 1, 16. *Mateo*, 5, 48. <<

[31] *Mateo*, 5, 445. <<

[32] Aceptamos A^2 en 447_6, que introduce un interrogante, a nuestro juicio, pertinente. <<

[1] Haller, «Ueber die Ewigkeit», 1736, V. 76-85. <<

[2] Aceptamos de A^2 la introducción de la negación, que falta en A^1. <<

[3] Terencio, *Heaut*. I, 1, 25. <<

[4] Haller, «Vom Ursprung des Übels», II, 107. <<

[5] Natorp aclara el sentido de 462_6 en los siguientes términos: desde un punto de vista lógico debería decir «atendiendo al legítimo amor a sí mismo ajeno». A él nos acogemos en parte. <<

[6] Aceptamos A^2 en 462_8. A^1: «Würdigkeit»; A^2: «Forderung». <<

[7] Siguiendo la indicación de Natorp, entendemos que «demselben» (463_{26}) se refiere a «juicio». <<

[8] En 466_{31} A^2 presenta una variante que puede ser de interés. En vez de «uns andere» («otros nos») aparece «wißAndern» («nosotros a otros»). Es decir, que somos nosotros quienes damos ejemplo a otros. Cosa que muy bien puede ser, según el sentido. <<

[9] Aceptamos A^2 en 467_7. A^1: «sie»; A^2: «gewisse Sonderbarkeiten». <<

[10] En este texto, desde 468_{34} a 469_5, hemos seguido las rectificaciones introducidas en A^2, dadas las dificultades de intelección que presenta A^1. <<

[11] Aceptamos A^2 en 469_{23}, siguiendo la indicación de Natorp. A^1: «Menschen»; A^2: «Menschen zu suchen». <<

[12] «Un extraño pájaro sobre la tierra, igual que un cisne negro» (Juvenal, *Sat*. II 6, 165). Aceptamos la indicación de Natorp de aceptar A^2 («nigroque») en vez de A^1 («et nigro»). <<

[13] Aceptamos A^2 en 472_{28}. A^1: «(pragmatische)»; A^2: «(pragmatische) Freundschaft». <<

[14] Aceptamos A^2 en $473_{20 \cdot 22}$. A^1: «einen, der den Theil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht,

anzusehen;» A^2: «einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen;». <<

[15] Añadimos un sustantivo, siguiendo la indicación de Natorp, en 473_{23}. En la misma línea aceptamos «die Mittel» e «in der Gesellschaft» de A^2. <<

[16] Aceptamos A^2 en 473_{34}-474_2. A^1: «insgesammt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlickeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet»; A^2: «welche insgesammt als Moße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlickeiten zugleich Andere verbinden». <<

[1] En 477_{25} hemos tomado el texto de A^1, pero muy bien podría ser más adecuado A^2. A^1: «sein»; A^2: «sein würde». <<

[2] Aceptamos A^2 en $478_{6\text{-}7}$. A^1: «welchen er geschieth»; A^2: «an welche er gerichtet wird». <<

[3] En A^2 aparece «*acroamático*» en vez de «*dogmático*». <<

[*] La palabra alemana *Beispiel* (ejemplo), que se usa comúnmente en lugar de *Exempel* (ejemplo) como si fuera equivalente, no significa lo mismo que ella. Tomar como ejemplo (*Exempel*) y citar un ejemplo (*Beispiel*) para que se entienda una expresión son conceptos totalmente distintos. El ejemplo (*Exempel*) es un caso particular de una regla *práctica*, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible. En cambio, un ejemplo (*Beispiel*) es sólo lo particular (*concretum*) representado como contenido en lo universal según conceptos (*abstractum*) y la exposición meramente teorética de un concepto. <<

[4] A lo largo del catecismo moral nos atenemos fundamentalmente a los símbolos utilizados en A^2 por mayor claridad. En A^1 el maestro y el discípulo son representados por letras y el silencio de este último por un 0. Ahora bien, conservamos la numeración de A^1. <<

[5] La expresión latina de 484_{34} es sustituida en A^2 por la siguiente: «*sustine et obstine*». <<

[6] Horacio, *Ep*. I, 1, 60 s. <<

[*] «*De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere*». <<

[7] Según Natorp, en la obra citada por Kant Protágoras es mencionado sólo retóricamente; el texto alude más bien a Cicerón, *de nat. deor*. I, 23, 63, en el que en realidad dice «urbe atque agro exterminatus». <<

[*] Ciertamente, un gran sabio y legislador moral ha prohibido más tarde totalmente que se preste juramento por ser algo absurdo y a la vez casi rayano en la blasfemia; pero desde un punto de vista político se cree todavía que es imposible prescindir de este medio mecánico, útil para la administración de la justicia pública, y se han ideado interpretaciones indulgentes para eludir aquella prohibición.— Puesto que sería absurdo jurar en serio que existe un Dios (porque se le tiene que haber postulado ya para poder jurar en general), todavía podemos preguntarnos si no es posible y válido un juramento cuando sólo se presta en el *caso* de que exista un Dios (sin decidir nada sobre ello, como Protágoras).— En realidad, los juramentos prestados con sinceridad y sensatez no pueden haberse prestado en otro sentido.— Porque si alguien se ofreciera a jurar decididamente que existe un Dios, no parece ser en verdad un ofrecimiento serio; crea o no en él. Si lo hay (dirá el embustero), he acertado; si no, tampoco me hace nadie responsable y no me pongo en peligro con semejante juramento.— Pero, *si existe un Dios*, ¿no hay efectivamente ningún peligro de ser sorprendido en una mentira premeditada y empleada incluso para engañar a Dios? <<

[8] Aceptamos A^2 en 487_{34}. A^1: «werden könnte»; A^2: «mußte». <<

[9] Aceptamos A^2 en 488_2. A^1: «des Gegenwärtigen»; A^2: «der Gegenwärtigen (nämlich Ethik)». <<

[10] La frase entre paréntesis que aparece en 488_9 —«dass sie jener nicht widerstreile»— se presta a distintas interpretaciones.

Natorp se decide por interpretarla en el sentido de que la razón práctica no contradiga a la religión, porque en tal caso no es menester corregir el texto; mientras que Vorländer lo corrige, poniendo el verbo en plural, de modo que las enseñanzas históricas y reveladas constituyan el sujeto de la frase. Nos hemos acogido a este cambio en el verbo porque nos parece improbable que Kant tome a la religión como canon frente a la razón; más bien lo contrario es lo que cabe esperar de su modo de entender una religión dentro de los límites de la mera razón. <<

[11] Horacio, *Carm*. III, 2, 31-32. <<

[*] No debe mezclarse aquí la hipótesis de una vida futura para representar aquel castigo amenazador como completo en su ejecución. Porque el hombre, considerado desde el punto de vista de su moralidad, es juzgado como objeto suprasensible por un juez suprasensible, no según las condiciones temporales; tratamos aquí sólo de su existencia. Su vida terrenal, sea corta, larga o eterna, es sólo la existencia de la misma en el fenómeno, y el concepto de justicia no requiere ninguna determinación más precisa; de igual modo la creencia en una vida futura tampoco precede, propiamente hablando, para que la justicia penal muestre en ella su efectividad, sino más bien a la inversa: de la necesidad del castigo se extrae la consecuencia de una vida futura. <<

[12] En A^2 se introduce una modificación de 491_{12}, que completa su sentido. A^1: «wechselseitigen Menschenpflichten»; A^2: «Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen». <<

ÍNDICE